ISBN 97883-242-1158-6

Tomasz Basiuk

Parametry pożądania

Kultura odmieńców wobec homofobii

universitas

97423033

Tomasz Basiuk

Parametry pożądania

Kultura odmieńców wobec homofobii

97423033

© Copyright by Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków

ISBN 97883-242-1158-6
TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

97423033

SPIS TREŚCI

Tomasz Basiuk / Dominika Ferens / Tomasz Sikora
Wstęp 7

Monika Baer
W kręgu wykluczeń. Antropologiczne refleksje nad kategoriami tożsamości w narracjach *gender studies* 15

Jacek Kochanowski
Wszyscy jesteśmy odmieńcami. Przyczynki do społecznej teorii *queer* 37

Artur Krasicki
Homoseksualiści w Polsce. Studium środowiska (fragmenty) 51

Katarzyna Bojarska-Nowaczyk
„Przegięte ciotki niemile widziane" – o homofobii gejów i lesbijek 61

Kamil Orłowski
Świątynie sodomy, albo w kim się objawia boża miłość 73

Robert Kowalczyk / Maja Mirocha / Tomasz Potaczek
Stereotypy a orientacja seksualna. Obraz „typowego" geja i lesbijki w oczach młodych mężczyzn 89

Jolanta Klimczak-Ziółek
Queer w zwierciadle polskich mass mediów 99

Iza Desperak
Homofobia, czyli dwugłos o prawach gejów i lesbijek na łamach „Gazety Wyborczej" 113

Anna Gruszczyńska
Jak to robią lesbijki w sieci. Zadymiony pokój i ucieczka od branży 127

Joanna Mizielińska
Pomiędzy pomiotem a przedmiotem... O mistyfikacjach i nieobecności miłości między kobietami w kulturze 137

97423033

Małgorzata Sadowska / Bartosz Żurawiecki
Barwy ochronne, czyli kino seksualnego niepokoju 153

Izabela Kowalczyk
Odmieniec zawłaszczony. Rozważania wokół obrazu *Dziewica Orleańska* (1866) Jana Matejki 161

Paweł Leszkowicz
Performance pożądania. Po nitce do kłębka, czyli erotyka Krzysztofa Junga 177

Błażej Warkocki
Szczeliny tożsamości. Męski podmiot i jego Inny w prozie Andrzeja Stasiuka 197

Anna Czarnowus
Pożądanie olbrzyma: o wątku homoerotycznym w starofrancuskim romansie *Lancelot* 239

Przemysław Pilarski
Obsesje Dyckiego. Homoseksualność na tle pozostałych problemów tożsamościowych bohatera wierszy autora *Przewodnika dla bezdomnych...* 253

Marzena Lizurej
Dyskretny urok karnawału 265

97423033

Tomasz Basiuk
Dominika Ferens
Tomasz Sikora

WSTĘP

Niniejszy tom jest kontynuacją zbioru *Odmiany odmieńca / A Queer Mixture* (2002), w którym opublikowaliśmy niektóre wystąpienia uczestników dwóch pierwszych konferencji poświęconych odmienności seksualnej, jakie odbyły się w Polsce w 2000 i 2001 roku. Trzy kolejne konferencje miały miejsce w Warszawie (2002), Bielsku-Białej (2003) i Wrocławiu (2004). W każdej uczestniczyło prawie sto osób: naukowców i działaczy z Europy i Ameryki Północnej. Cieszymy się, że te spotkania nabrały charakteru dorocznej instytucji, jakby na przekór dość konserwatywnemu krajobrazowi polskiej kultury i życia naukowego, gdzie działania na rzecz seksualnych odmieńców i przez nich podejmowane narażone są na zagrożenia polityczne, ekonomiczne i prawne. Trudno bowiem nie zauważyć, że ostatnie trzy konferencje zbiegły się z kryzysem wokół praw lesbijek, gejów, osób biseksualnych i transseksualnych. W grudniu 2002 roku w Warszawie poświęciliśmy jedno popołudnie debacie nad serią homofobicznych artykułów w „Gazecie Wyborczej" i reakcjom na nie. W maju 2003 roku spotkaliśmy się w Bielsku-Białej w wieczór referendum akcesyjnego. Tego samego dnia oddaliśmy głosy w sprawie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej i wieczorem w hotelu śledziliśmy na ekranie telewizora wstępne wyniki tego głosowania. Zdecydowana większość głosów została oddana za akcesją.

Wczesną wiosną 2003 roku artystka Karolina Breguła podjęła współpracę z Kampanią Przeciw Homofobii, fotografując 15 par lesbijskich i 15 par gejowskich. Każda z tych par przedstawiona jest na ulicy i trzyma się za ręce. W rogu każdego zdjęcia znajduje się czerwona pieczęć z napisem „Niech nas zobaczą". Dwa z tych zdjęć, jedno przedstawiające dwie kobiety, drugie dwóch mężczyzn, zostały powiększone i zawieszone na tablicach w kilku dużych miastach. Kampania ta została oprotestowana pod homofobicznym zarzutem wizualnej agresji, w niektórych przypadkach skutecznie. We wszystkich miejscach, w których plakaty zawisły, zostały w ciągu zaledwie paru dni zdarte lub zachlapane

97423033

farbą. Ale wywołały burzliwą debatę w mediach wokół pytania, czy takie obrazy mogą być przedstawiane w miejscach publicznych. Niektórzy pozujący do tych zdjęć udzielili wywiadów, w których opowiedzieli o konsekwencjach swojej odważnej decyzji. Mimo że sama kampania została przerwana, jej recepcja i dyskusja wokół niej w decydujący sposób zwiększyła widoczność polskiej społeczności lesbijskiej i gejowskiej.

Konferencja wrocławska w maju 2004 roku odbyła się wkrótce po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej. W tydzień po akcesji w Krakowie zorganizowano, pod hasłem Kultura dla Tolerancji, pierwszy marsz gejowski w tym mieście. Został on rozbity przez bojówki Młodzieży Wszechpolskiej, *de facto* organ Ligi Polskich Rodzin, partii, której deputowani zasiadają w polskim sejmie i w Parlamencie Europejskim. Młodzież Wszechpolska, antysemicka organizacja nacjonalistyczna zdelegalizowana w latach trzydziestych ubiegłego wieku, została przywrócona do życia jako narzędzie walki z seksualnymi odmieńcami. Odbywająca się w tym samym czasie konferencja na temat homoseksualności, zorganizowana przez Instytut Socjologii UJ, została usunięta z głównej części Uniwersytetu i przeniesiona na podmiejski kampus. Również w maju miała się odbyć piąta doroczna Parada Równości w Warszawie, w której co roku maszerowali geje i lesbijki. Podczas konferencji we Wrocławiu dowiedzieliśmy się, że prawicowy prezydent Warszawy (dziś już Prezydent RP) odmówił organizatorom zgody na przejście ulicami miasta. Podobnie jak wiele innych osób i organizacji, wysłaliśmy list protestacyjny, który nie przyniósł żadnego efektu. Prezydent Warszawy odwołał paradę trzy razy, ponieważ wojewoda mazowiecki za każdym razem cofał jego homofobiczną decyzję. Wyznaczonego dnia zamiast parady odbył się protest przed urzędem miasta. Podczas tej samej konferencji grupa jej uczestników spotkała się w pubie nieopodal wrocławskiego rynku, by porozmawiać o strategii ruchów gejowsko-lesbijskich. Rozmowę przerwało dwóch chuliganów przedstawiających się jako działacze prawicowej organizacji NOP. Ten drobny, lecz niemiły incydent wydał się nam jednym z wielu symptomów pogarszających się warunków racjonalnej rozmowy nad prawami seksualnych odmieńców w naszym kraju. Jednocześnie przypomniał nam o brutalnej rzeczywistości na zewnątrz naszej wieży z kości słoniowej, a czasem i w samej wieży.

Tomek Kitliński i Paweł Leszkowicz uważają, że przemoc, jakiej dopuszczono się względem uczestników marszu w Krakowie, a także zakaz warszawskiej Parady Równości w maju 2004 roku to przejawy homofobii, która jest „symptomem szerszego kryzysu sprawiedliwości"

97423033

w Polsce[1]. Od 1989 roku, gdy nowy demokratyczny ład zmienił kontekst działalności progejowskiej, pojawiła się zarazem większa otwartość na seksualną odmienność i gwałtowny wobec niej opór. Nasza seria konferencji zbiegła się w czasie z intensyfikacją działań organizacji lesbijskich i gejowskich oraz zwiększoną widocznością społeczności odmieńców, ale również z moralną paniką dotyczącą kwestii homoseksualności, molestowania seksualnego, pedofilii i HIV. Język debaty publicznej często nakłada te zjawiska na siebie, a czasem przesłania nimi inne, bardziej nawet wstydliwe problemy, takie jak antysemityzm. O takim pomieszaniu pojęć świadczy przejście na emeryturę arcybiskupa, wymuszone ujawnieniem jego homoseksualnych zachowań, a nie molestowania kleryków, znajdujących się w sytuacji administracyjnej od niego zależności. Świadczy o tym przypadek księdza, którego antysemickie wypowiedzi i ostentacyjnie wystawny tryb życia były dobrze znane, lecz z rzadka krytykowane, aż do czasu, gdy został oskarżony o uwiedzenie ministranta – i stracił parafię. Świadczy o tym historia dyrygenta oskarżonego o molestowanie chłopców z chóru, którego medyczną diagnozę dotyczącą zakażenia wirusem HIV „Gazeta Wyborcza" opublikowała ze względu na domniemane dobro publiczne, łamiąc tajemnicę lekarską i prawo do prywatności. Świadczy o tym wreszcie przypadek reżysera teatralnego, który odważnie ujawnił swą homoseksualność na łamach tej samej gazety, do której zresztą regularnie pisywał, a która wkrótce zaatakowała go za to, że za jej własną namową zgodził się honorowo oddać krew. Redakcyjni koledzy pouczyli go na łamach, że krew homoseksualisty stanowi zagrożenie dla zdrowia publicznego. W chwili gdy oddajemy niniejszy tom do druku, dzieją się jednocześnie dwie ważne rzeczy: w ciągu kilku tygodni wyprzedał się nakład *Homofobii po polsku*, pierwszej książki w całości poświęconej temu zjawisku w Polsce, wydanej w październiku 2004[2], a w Poznaniu 20 listopada 2004 bojówki Młodzieży Wszechpolskiej zaatakowały i rozbiły Marsz Równości.

Historię niniejszego tomu można by opowiedzieć na różne sposoby, podobnie jak różne są nasze polityczne i intelektualne strategie, dzięki czemu uczymy się od siebie nawzajem wielu różnych rzeczy. Łączy nas jednak to, że kontekst, w jakim pracujemy, powoduje, iż nasza praca – oraz książka, która ją dokumentuje i którą trzymacie w rękach – jest w naszym kraju politycznie niepoprawna. To ironiczne, że nasza praca

[1] T. Kitliński i P. Leszkowicz, *Queer Studies in Eastern Europe*, „CLAGSnews" [biuletyn Center for Lesbian and Gay Studies, City University of New York], 2004, nr 14(2), s. 19.

[2] Z. Sypniewski i B. Warkocki (red.), *Homofobia po polsku*, Sic!, Warszawa 2004.

97423033

często jest określana (pogardliwie) jako „politycznie poprawna". Wielu i wiele z nas nigdy nie zamierzało być politycznie poprawnymi lub niepoprawnymi, ani w ogóle sytuować się w relacji do tej akurat opozycji, jednak w obecnej chwili nie mamy wpływu na to, że tego rodzaju etykieta jest nam przypinana.

Pojęcie „poprawność polityczna", stanowiące jedno z ograniczeń – czy jeden z parametrów – odmiennego pożądania, ma w Polsce ogromne wzięcie. Myśląc o nagminnym łamaniu praw kobiet i mniejszości w Polsce, tuż przed Nowym Rokiem 2004 Kinga Dunin napisała w „Wysokich Obcasach": „wybieram to, co złośliwi nazwaliby pewno poprawnością polityczną (...). Życzę sobie poprawności politycznej"[3]. Choć Dunin nie ma wątpliwości co do tego, że ramy debaty na temat „poprawności politycznej" ustalają jej ideologiczni przeciwnicy, nie rezygnuje z obowiązującej w tej debacie terminologii. A może warto jednak zastanowić się nad znaczeniem terminu „polityczna poprawność", który od lat używany jest do odstraszania kobiet, ludzi ciemnoskórych, lesbijek, gejów i innych odmieńców sięgających po przywileje tradycyjnie zarezerwowane dla białych, heteroseksualnych mężczyzn. Pracę intelektualną odmieńców, postrzeganych jako uzurpatorów przestrzeni publicznej, często deprecjonuje się jako „politycznie poprawną".

Dwadzieścia lat temu autorzy amerykańskiego terminu „polityczna poprawność" należący do środowiska konserwatystów kulturowych stworzyli fantom, który rzekomo broni praw uzurpatorów. Tymczasem za fantomem „politycznej poprawności" kryje się fakt, że to właśnie konserwatywna większość dyktuje warunki, na których odmieńcy są dopuszczani do uczestnictwa w sferze publicznej.

Choć „polityczna poprawność" to tylko fantom, o jego istnieniu zapewniają nas stale polscy dziennikarze i publicyści. Przykładem może być artykuł Adama Szostkiewicza pt. *Biskup gejów*[4]. Autor wykorzystał konsekrację episkopalnego biskupa Gene'a Robinsona ze stanu New Hampshire jako pretekst do zaatakowania „wyznawców poprawności politycznej" rzekomo zabraniających chrześcijanom „mówić o ubóstwie i umiarkowaniu" (57). Szostkiewicz ubolewa nad tym, że „kwestia praw homoseksualistów urosła dziś na amerykańsko-europejskim zachodzie do rangi papierka lakmusowego, którym sprawdza się głębokość pożądanych przemian świadomości. Według zwolenników tego kryterium, kto jest za pełnym równouprawnieniem, ten rozumie, o co chodzi w no-

---

[3] K. Dunin, *Życzę sobie*, „Wysokie Obcasy", dodatek do „Gazety Wyborczej", 27 grudnia 2003, s. 46.

[4] A. Szostkiewicz, *Biskup gejów*, „Polityka", nr 47, 22 listopada 2003, s. 56–57; lokalizacja cytatów w tekście.

97423033

woczesnym społeczeństwie wolności. Kto jest przeciw, odstaje od pluralistycznej normy. Kto ma wątpliwości, jest umysłowym leniem – nie przyłożył się do lekcji" (57).

Za pomocą strategii retorycznej polegającej na przywoływaniu fantomów Szostkiewicz i inni tuszują fakt, że w dzisiejszej Polsce jest zarówno „politycznie poprawne", jak i politycznie korzystne odmawianie odmieńcom prawa do zgromadzeń publicznych i prawa głosu, wymazywanie odmiennych historii i twierdzenie, że nie istnieje kultura odmieńców. Żaden fantom „politycznej poprawności" nie powstrzymał „Gazety Wyborczej" przed opublikowaniem całej serii artykułów broniących homofobii jako stanowiska racjonalnego. Żaden fantom nie interweniował, gdy rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego zmusił organizatorów konferencji na temat kultury odmieńców do przeniesienia obrad z centrum miasta na peryferyjny kampus. Fantomu „politycznej poprawności" nie przelękła się Młodzież Wszechpolska, która obrzuciła kamieniami uczestników demonstracji politycznej „Kultura dla Tolerancji" w Krakowie, a następnie Marszu Równości w Poznaniu. Żaden fantom nie powstrzymał prezydenta Warszawy od zakazania Parady Równości w 2004 roku.

Ta neokonserwatywna retoryka – często ukrywająca się pod płaszczykiem naukowej „postępowości" – przeniknęła także do polskiego środowiska akademickiego. Zanim jeszcze polska akademia zdążyła rozważyć różnorakie uwarunkowania „politycznej (nie)poprawności", zorganizowana została konferencja, groźnie i symptomatycznie zatytułowana *Usta szeroko zamknięte*, która bezpardonowo nazywa poprawność polityczną „policjantem demokracji". W opisie planowanej konferencji – zawierającym z góry przewidziane wnioski zamiast zaproszenia do otwartej dyskusji i krytycznej analizy – czytamy, że różne „głosy wielokulturowego dyskursu stają się coraz głośniejsze, tym bardziej że potencjalni przeciwnicy, skutecznie ograniczeni i zakneblowani, nie śmieją wyrazić żadnego przeciwstawnego poglądu". Zakrawa na ironię, iż opis konferencji – tak ślepy na polityczny układ sił w Polsce i gdzie indziej – kończy się wezwaniem, aby „podjąć wyzwanie, zanim akademia stanie się rezerwatem dla »realistycznie upośledzonych«". Ten sarkazm wobec prób zmiany niektórych konwencji językowych w imię „politycznej poprawności" jest wyrazem uległości wobec zastanawiającego fantazmatu polityki realnej. Motywacją tej uległości jest nadzieja – naszym zdaniem fałszywa – że naukowcy będą mieli wpływ na życie publiczne, jeśli dostosują swoje poglądy do rozpowszechnionych stereotypów.

W odróżnieniu od większości głosów w debacie o „poprawności politycznej", wybitny historyk prawa, Jan Baszkiewicz, nie dał się zwieść fantomowi i dostrzegł kryjące się za nim relacje władzy (choć nie w kon-

97423033

tekście praw odmieńców). W 2003 roku, w wykładzie wygłoszonym po odebraniu doktoratu honoris causa Uniwersytetu Wrocławskiego prof. Baszkiewicz opowiedział anegdotę na temat wydarzeń sprzed 40 lat. W anegdocie tej określił jako akt „politycznej *nie*poprawności" sprzeciw ówczesnego rektora Uniwersytetu Wrocławskiego wobec żądań partii socjalistycznej, by usunąć symbol niemieckiej historii Uniwersytetu. Według prof. Baszkiewicza „poprawność polityczna" jest więc jednoznaczna z byciem po stronie hegemonicznej władzy.

Skoro termin „polityczna poprawność" używany jest (bezmyślnie czy złośliwie) na opak, być może trzeba go odrzucić, a jeżeli nie potrafimy się go pozbyć, używajmy go precyzyjnie, wskazując na jego faktyczną zbieżność z „poprawnością hegemoniczną". Istnieje pokusa, aby wraz z konserwatywną większością udawać, że gdzieś na mitycznym Zachodzie jest taka moc, która pozwala polskim odmieńcom wdzierać się w przestrzeń publiczną i przeciwstawiać się ludziom głoszącym poglądy rasistowskie, seksistowskie, homofobiczne czy skrajnie nacjonalistyczne. Ale z powoływaniem się na fantomy warto uważać. Lepiej już czerpać siłę ze świadomości, że jesteśmy „politycznie niepoprawną" mniejszością, troszcząc się o to, by debata na temat naszych praw nie była marginalizowana trywialnym oskarżeniem o „poprawność".

Godną uwagi różnicą między *Parametrami pożądania* a jej poprzedniczką jest to, że w obecnym tomie znacznie więcej autorów z Polski i Europy Wschodniej podjęło bezpośrednią polityczną i kulturową refleksję nad historycznymi uwarunkowaniami lokalnego kontekstu. W odróżnieniu od poprzedniego, dwujęzycznego tomu, *Parametry pożądania* zawierają wyłącznie artykuły nadesłane w języku polskim; równolegle, nakładem brytyjskiego wydawnictwa Cambridge Scholars Press ukażą się teksty wygłoszone w języku angielskim. Prezentowane tu artykuły reprezentują wiele dziedzin naukowych i są zróżnicowane tematycznie. Monika Baer zastanawia się nad rolą antropologii w studiach nad nieheteronormatywną seksualnością, a Jacek Kochanowski zadaje analogiczne pytanie w odniesieniu do socjologii. Artykuł Artura Krasickiego oparty jest na jego pracy magisterskiej z 1999 roku, przedrukowanej tu z niewielkimi skrótami; niektóre wnioski z ankiety, na którą odpowiedziała duża grupa homoseksualnych mężczyzn, były wcześniej nagłaśniane, ale sama praca, mimo że stała się w pewien sposób sławna, nie była dotąd publikowana. Psychologowie Robert Kowalczyk, Maja Mirocha i Tomasz Potaczek zbadali, jak lesbijki i geje są postrzegani przez studentów uniwersyteckich, zaś Katarzyna Bojarska-Nowaczyk zajęła się homofobicznymi stereotypami rozpowszechnionymi wśród samych lesbijek i gejów. Wiele artykułów zajmuje się nawarstwioną homofobią polskiej kultury. Jolanta Klimczak-Ziółek bada, jak polskie me-

97423033

dia mówią o seksualnej odmienności, a Iza Desperak przedstawia i pokrótce komentuje debatę o homofobii w „Gazecie Wyborczej".

Jedną z rzadko wymienianych instytucji wspierających homofobię obecną w polskiej kulturze jest kościół katolicki, który cieszy się w naszym kraju ogromnymi wpływami. Kościół zawsze pozostaje w jakichś relacjach z politykami, zwykle z prawicy, usiłującymi wykorzystać wpływowych hierarchów dla własnych celów politycznych. Ale sam kościół rzadko jest obiektem krytyki, a o jego znaczeniu w utrzymywaniu podrzędnej roli kobiet i seksualnych odmieńców mówi się zdecydowanie za mało. Nie chodzi tylko o to, że należałoby krytykować kościół za jego konserwatywne postawy polityczne; konieczne jest zrozumienie sposobu, w jaki narodowa tożsamość Polaków i wyznawane przez nich wartości ukształtowały się w relacji do katolicyzmu. To złożone i obciążone dziedzictwo powoduje, że odrzucenie nauki kościoła stanowi dla wielu z nas psychiczną i praktyczną trudność nie do przezwyciężenia. W bezprecedensowym artykule Kamil Orłowski dokumentuje spotkania chrześcijańskiej grupy gejów, odbywające się w katolickim kościele bez zgody i bez wiedzy proboszcza. Interpretacja *Dziewicy Orleańskiej* Jana Matejki dokonana przez Izabelę Kowalczyk to próba odczytania seksualnej odmienności wpisanej w samo serce polsko-katolickiego *imaginarium*.

Anna Czarnowus podejmuje analogiczną historyczną interwencję w swojej lekturze średniowiecznego romansu *Lancelot*, zaś szereg artykułów dotyczy współczesnej polskiej sztuki i literatury. Paweł Leszkowicz analizuje sztukę *performance* Krzysztofa Junga, odgrywającego uwikłanie ciała w relację do drugiego człowieka. Przemysław Pilarski omawia poezję Eugeniusza Tkaczyszyn-Dyckiego, jednego z najbardziej znanych polskich poetów młodego pokolenia, którego twórczość nawiązuje wprost do seksualnej odmienności. Błażej Warkocki obiera inną strategię, skupiając się na prozie Andrzeja Stasiuka, w której obrazy męskiej przyjaźni balansują na granicy homoerotycznej możliwości, ale jej nie przekraczają. Małgorzata Sadowska i Bartosz Żurawiecki analizują obrazy męsko-męskiego pożądania w filmach Krzysztofa Zanussiego i udowadniają, że tego rodzaju pożądanie jest w nich często obecne, lecz zawsze zostaje zastopowane.

Kilka artykułów dotyczy rzadko omawianej obecności lesbijek w polskiej kulturze. Anna Gruszczyńska opisuje strony internetowe polskich lesbijek, Joanna Mizielińska tłumaczy względną nieobecność lesbijek w sferze publicznej ich rolą abiektu, zaś Marzena Lizurej przedstawia wiersz o seksualności lesbijskiej.

Posługując się pryzmatem płci i seksualności, autorzy *Parametrów pożądania* przedstawili analizy ściśle powiązane z naszą historyczną te-

97423033

raźniejszością. Znajdujemy się bowiem na rozdrożu i musimy patrzeć w wielu kierunkach. Zależności między płcią, seksualnością, klasą i etnicznością są dobrze znane naukom humanistycznym i społecznym, lecz nie zawsze są obecne w debatach intelektualnych i w praktyce pedagogicznej. Podczas gdy wspólnota interesów w kwestiach dotyczących płci i odmienności seksualnej wydaje się w Polsce dobrze ugruntowana – warto odnotować, że to chyba najdłużej trwająca i najbardziej stabilna koalicja w kraju po 1989 roku – to ta sama koalicja jest marginalizowana nie tylko przez hegemonię kulturowych konserwatystów, ale i przez własną nieumiejętność odniesienia się do nierówności ekonomicznej i do innych form dyskryminacji. W postkomunistycznej Polsce brakuje adekwatnej analizy pozostałości systemu klasowego i jego nowych wcieleń. Również narodowościowa projekcja Polski jako kraju homogenicznego etnicznie, w którym wobec tego nie ma potrzeby zajmować się etnicznością, jest szeroko rozpowszechniona i zarazem groźna. Symptomatyczne, że kwestie klasy oraz rasy/etniczności są w tym tomie znacznie częściej podejmowane przez autorów zagranicznych niż polskich.

Zdajemy sobie sprawę z tych ograniczeń, podobnie jak dostrzegamy, że przełomowa kampania „Niech nas zobaczą" z 2003 roku ograniczała się do osób wyglądających na członków klasy średniej lub do niej aspirujących, osób młodych (z wyjątkiem jednej starszej pary), i wreszcie – do mieszkańców miast (w kraju, w którym aż jedna czwarta ludności mieszka na wsi). Należy jednak dopowiedzieć, że te zdjęcia stanowią archiwalną dokumentację stanu działalności LGBTQ w dzisiejszej Polsce i że życie niektórych sfotografowanych w kampanii osób zmieniło się w jej wyniku.

Konferencja wrocławska w 2004 roku uwidoczniła zasadnicze pęknięcia w naszym rozumieniu seksualności w odniesieniu do płci, klasy, etniczności i innych kategorii definiujących usytuowanie podmiotu. Za każdym razem kończymy konferencję otwartym forum, którego celem jest między innymi ustalenie tematu przyszłego spotkania. We Wrocławiu wielu uczestników wskazało na usytuowanie podmiotu jako zasadniczą kwestię do dyskusji – dlatego znajdzie się ona w centrum uwagi podczas naszej kolejnej dorocznej konferencji jesienią 2005 roku.

97423033

Monika Baer

W KRĘGU WYKLUCZEŃ. ANTROPOLOGICZNE REFLEKSJE NAD KATEGORIAMI TOŻSAMOŚCI W NARRACJACH *GENDER STUDIES*

1.

Henrietta Moore zwraca nam uwagę na fakt, że zawsze istnieje więcej niż jeden sposób opowiedzenia historii, a historie często mówią więcej o dniu dzisiejszym niż o przeszłości[1]. Tak jest i w tym przypadku. Wybrany przeze mnie sposób opowiedzenia historii jest wynikiem tego, iż antropologia kulturowa jest niemal nieobecna w polskich debatach akademickich dotyczących kategorii płci i seksualności. Stan ten dziwi tym bardziej, że mimo oczywistego uwikłania w kontekst kolonialny, od początku swego istnienia w formie współczesnej dla wielu była sposobem kontestowania rzekomej uniwersalności standardów kultury euroatlantyckiej, w tym też tych związanych z płcią i seksualnością[2]. Sądzę, że stojąca w centrum dyskursów antropologicznych koncepcja „różnicy" pozwala traktować tę perspektywę jako swoistą krytykę społeczną/kulturową. Pokazuje nam ona, że to, co w otaczającej nas rzeczywistości postrzegamy jako naturalne, jest tylko jednym z wielu możliwych przejawów „bycia w świecie" gatunku ludzkiego. Można więc antropologię pojmować nie tylko jako dyscyplinę naukową, ale również jako ważny nośnik zmiany społecznej.

Przyjmując zakorzenioną w antropologicznym sposobie pojmowania świata perspektywę krytyczną wobec otaczającej nas rzeczywistości, chciałabym przyjrzeć się kategoriom tożsamości kreowanym w niektórych nurtach amerykańskich/anglojęzycznych szeroko rozumianych

---

[1] H.L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. M. Kempny i E. Nowickiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 404.

[2] Zob. K. Visweswaran, *Histories of Feminist Ethnographies*, „Annual Review of Anthropology" 1997, nr 26, s. 591–621.

97423033

gender studies. Kategorie te są traktowane często jako podbudowa teoretyczna dla praktycznych działań politycznych, mających na celu demokratyzację i liberalizację społeczeństw w kontekście płci i seksualności. Jednak określaniu zasad włączenia nieuchronnie towarzyszy określanie zasad wykluczenia. Porządkowanie świata przy pomocy homogenicznych kategorii „męskość" – „kobiecość" czy „heteroseksualizm" – „homoseksualizm", zamiast dekonstruować, reprodukuje dominujące kody i związane z nimi relacje władzy, tym samym powielając politykę wykluczeń. Za istotne uważam więc przede wszystkim te momenty debat, w których pojęcie „identyczności" (*sameness*) zakwestionowano przy użyciu pojęcia „różnicy" (*difference*)[3].

W powyższym kontekście interesuje mnie szczególnie przejście od studiów kobiet i studiów gejowskich/lesbijskich do studiów płci i studiów *queer* w ramach antropologii kulturowej. Dyscyplina ta, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, przyczyniła się w dużym stopniu do denaturalizacji kategorii związanych z płcią i seksualnością, a także w pewnym sensie antycypowała problemy pojawiające się w ramach teorii (i praktyk) feministycznych oraz gejowskich i lesbijskich[4]. Oczywiście przedstawiony poniżej szkic jest pewnym uproszczeniem, ponieważ i studia feministyczne, i inspirowane nimi nurty antropologii kulturowej, jak również studia gejowskie/lesbijskie i studia *queer* w ramach dyscypliny, a także poza nią, są znacznie bardziej skomplikowane i zróżnicowane, niż wynikałoby z niniejszego tekstu. W tym przypadku chodzi jednak nie o szczegółową analizę, ale o pokazanie pewnych procesów, które pozwoliły odejść od homogenizujących koncepcji tożsamości. W dalszej części chciałabym bowiem nakreślić potencjalne możliwości zastosowania niektórych wątków omawianych debat w kontekście polskich teorii akademickich i powiązanych z nimi działań politycznych.

Prezentowane tu podejście jest rozszerzeniem postulatu Tomasza Basiuka, który wskazuje na przydatność koalicji pomiędzy *queerowcami* a *genderowcami*, gdzie ta ostatnia grupa traktowana jest jednak jako synonim feministek[5]. Ja postuluję szerszą platformę współpracy, która z jednej strony obejmowałaby wszelkie akademickie debaty dotyczące kulturowych/społecznych analiz płci biologicznej, kulturowej i seksualności, a z drugiej – akcje polityczne, podejmowane przeciwko wszelkim

---

[3] H.L. Moore, *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge 1988, s. 11.

[4] H.L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom?*, op. cit., s. 402–419; K. Visweswaran, op. cit.; K. Weston, *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology" 1993, nr 22, s. 339–367.

[5] T. Basiuk, *„Queerowanie" po polsku*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 7(1), s. 36.

97423033

formom dyskryminacji ze względu na te kategorie. Sądzę, że przedstawione poniżej analogie pomiędzy tym, co działo się w ramach przejścia od studiów kobiet do studiów płci oraz od studiów gejowskich/lesbijskich do studiów *queer* w ramach antropologii kulturowej, a także w ramach towarzyszących temu deklaracji politycznych, uprawomocniają taką perspektywę.

2.

Historię związku między feminizmem a antropologią kulturową w Stanach Zjednoczonych można śledzić od początku istnienia tej dyscypliny naukowej. Matilda Coxe Evans Stevenson, Alice Cunnigham Fletcher, Elsie Clews Parsons, Ruth Benedict, Margaret Mead, a także wiele innych pionierek antropologicznych badań płci i seksualności studia nad społeczeństwem podejmowało często po to, by móc skuteczniej przeciwko temu społeczeństwu walczyć[6]. W kontekście niniejszych rozważań istotne są jednak te nurty, które w antropologii pojawiły się na szeroką skalę w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku wraz z tzw. „drugą falą" feminizmu amerykańskiego. Zaowocowały one *boomem* w antropologicznej działalności akademickiej w latach siedemdziesiątych. Pojawiły się wówczas liczne publikacje, w których badaczki, zwykle identyfikujące się jako feministki, zaczęły analizować status kobiet w perspektywie międzykulturowej, a także tworzyć teorie wyjaśniające symboliczne i strukturalne usytuowanie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Z jednej strony miało to pomóc w walce z seksizmem w kulturze euroatlantyckiej. Z drugiej zaś u podstaw licznych publikacji leżało przekonanie, że świat społeczny jest produktem strategii nie tylko męskich, ale też żeńskich aktorów i w związku z tym zainteresowanie kobietami powinno zostać zawarte w ogólnych teoriach społeczeństwa i kultury[7].

Antropologia dostarczyła wielu międzykulturowych danych, w oparciu o które można było skonstruować system *sex/gender*, niekwestionowany dogmat nauk społecznych i teorii feministycznych w ciągu następnej dekady. Gayle Rubin w swoim słynnym artykule *The Traffic in*

6 B.A. Babcock, *„Not in the Absolute Singular": Rereading Ruth Benedict*, w: *Women Writing Culture*, pod red. R. Behar i D.A. Gordon, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995, s. 108; zob. też K. Visweswaran, op. cit.

7 Zob. M. Baer, *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: *Humanistyka i Płeć (II). Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, pod red. E. Pakszys i D. Sobczyńskiej, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997, s. 219–261.

97423033

Women: Notes on the „Political Economy" of Sex stwierdziła, że każde społeczeństwo posiada system *sex/gender*, zespół ustaleń, przy pomocy których przekształca ono płciowość biologiczną (w tym prokreację) w produkty działalności ludzkiej i w ramach których te przetransformowane potrzeby płciowe są zaspokajane w konwencjonalny sposób[8].

System *sex/gender* miał na celu zdekonstruowanie esencjalistycznej koncepcji, która wiązała podporządkowanie kobiet z „naturalnymi" różnicami pomiędzy mężczyznami i kobietami, umożliwiając tym samym zmianę ich ról w społeczeństwie. Jednak narracje antropologiczne i feministyczne tamtych czasów nie uniknęły esencjalizmu, choć przejawiającego się w formie nieco odmiennej od dotychczasowej. Feminizm tzw. „drugiej fali" obejmował bardzo zróżnicowane dyskursy, u podstaw różnych teorii leżało ogólne założenie, że kobiety na całym świecie mają ten sam punkt widzenia, bez względu na różnice kultury czy klasy (*gender standpoint theory*)[9]. W rezultacie długo niekwestionowaną zasadą stała się teza, że na pewnym podstawowym poziomie istnieje jednolita całość interesów kobiet, o które można i należy walczyć; że istnieje aktualna lub potencjalna tożsamość kobiet; oraz że kobiety jako grupa społeczna są zdominowane przez mężczyzn jako grupę społeczną[10].

Antropologia inspirowana feminizmem we wczesnych latach siedemdziesiątych również nie uniknęła esencjalizmu obecnego w debatach feministycznych. Ponieważ była ich bezpośrednim rezultatem, przejęła niektóre ich założenia. Jednym z nich było twierdzenie, że wszystkie kobiety łączy powszechne siostrzeństwo. Konsekwencją tego stanowiska stała się teza, że kobiety jako *kobiety* mogą być traktowane jako kategoria analityczna. Paradoksalnie więc feminizm z jednej strony odrzucił ideologiczną przesłankę, że „anatomia jest przeznaczeniem", ale z drugiej strony, w ramach nauk społecznych zakładał, że „anatomia jest kategorią socjologiczną"[11]. Uznając, że doświadczenia kobiet mogą różnić się od doświadczeń mężczyzn, antropolożki twierdziły, że doświadczenia te stanowią uprawomocniony temat badań i postulowały stworzenie nowej antropologii kobiet[12].

---

[8] G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy" of Sex*, w: *Toward an Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975, s. 165.

[9] K. Visweswaran, op. cit., s. 595.

[10] H.L. Moore, *Feminism and Anthropology*, op. cit., s. 10–11.

[11] J.M. Bujra, *Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labour*, w: *Women United, Women Divided: Cross-cultural Perspectives on Female Solidarity*, pod red. P. Caplan i J.M. Bujra, Tavistock, London 1978, s. 17–18.

[12] Zob. *Toward an Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975.

97423033

Jednak ze względu na fakt, iż pojęcie „różnicy" stoi w centrum debat antropologicznych, a dyscyplina ta w swej klasycznej formie zakłada analizę porównawczą społeczeństw ludzkich, nie wszystkie nurty antropologicznych badań nad kategoriami płci przenikały esencjalistyczne założenia. Autorki artykułów zebranych w zbiorze *Woman, Culture, and Society*[13], klasycznej już dziś pozycji w historii antropologii inspirowanej feminizmem, od samego początku argumentowały, że chociaż płcie różnią się konstytucją biologiczną, ludzie regulują swoje zachowania poprzez formy symboliczne. Biorąc pod uwagę fakt, że ludzka biologia wymaga ludzkiej kultury, różnice te nabierają znaczenia jedynie poprzez specyficzne dla każdej kultury oczekiwania i symbole. W związku z tym, co oznacza bycie mężczyzną, a co kobietą w konkretnej sytuacji, zależy od tego, jak dana kultura interpretuje biologię[14].

Ale mimo świadomości rzeczywistego zróżnicowania znaczeń, jakie mogą przybierać kategorie związane z płcią w odmiennych kontekstach kulturowych, autorki pierwszych ram teoretycznych, łączących krytykę feministyczną z antropologią kulturową, nie uniknęły uniwersalistycznych założeń. Uważając, że asymetria relacji pomiędzy płciami jest powszechnym zjawiskiem ludzkiego życia społecznego, wiązały ten fakt z tym, iż w każdym społeczeństwie to kobiety rodzą i wychowują dzieci. Wyjaśniając wszechobecność męskiej dominacji, Michelle Z. Rosaldo[15] proponowała strukturalny model, wiążący aspekty psychologii oraz organizacji kulturowej i społecznej z opozycją pomiędzy domową orientacją kobiet i pozadomową/publiczną sferą, która w większości społeczeństw jest dostępna przede wszystkim mężczyznom. Z kolei Sherry B. Ortner[16] szukała wyjaśnień uniwersalności asymetrii relacji pomiędzy płciami nie na poziomie struktury społecznej, lecz logiki leżącej u podstaw kulturowego myślenia. Jej zdaniem opozycja „natura" – „kultura" dostarcza narzędzia analitycznego do badania strukturalnego, symbolicznego usytuowania kobiet w perspektywie międzykulturowej.

---

13 *Woman, Culture, and Society*, pod red. M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974.

14 M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, *Introduction*, w: *Woman, Culture, and Society*, op. cit., s. 1–15.

15 M.Z. Rosaldo, *Woman, Culture, and Society. A Theoretical Overview*, w: *Woman, Culture, and Society*, op. cit., s. 17–42.

16 S.B. Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, w: *Woman, Culture, and Society*, op. cit., s. 67–87. W języku polskim artykuł ten ukazał się w wersji nieco skróconej: S.B. Ortner, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura" do „kultury"?*, w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, pod red. T. Hołówki, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 112–141.

97423033

Stosunkowo szybko, bo w drugiej połowie lat siedemdziesiątych pojawiła się w antropologii perspektywa krytyczna wobec stosowania uniwersalnej kategorii „kobiety". Wiele badaczek zauważyło, że „bycie kobietą" (tak jak mężczyzną) nie zawsze oznacza to samo i to nie tylko w perspektywie międzykulturowej. Zależy ono także od rodzaju społeczeństwa, od sytuacji i pozycji społecznej kobiety. Ponadto płeć nie zawsze jest najistotniejszym czynnikiem, gdy rozważa się jakieś konkretne zagadnienie. W związku z tym czasami lepiej klasyfikować mężczyzn razem z kobietami, niż traktować ich jako stojącą w opozycji do kobiet kategorię[17]. Powyższa krytyka spowodowała wkrótce w ramach antropologii uznanie faktu, że kobiety i mężczyźni żyją razem i że nigdy nie zrozumiemy życia, jakie wiodą kobiety, jeżeli nie odniesiemy go do życia mężczyzn[18].

To wszystko oznaczało przejście od studiów kobiet do studiów płci, gdzie już nie status kobiet, ale zróżnicowane społecznie i kulturowo relacje pomiędzy płciami pojawiły się w centrum zainteresowań badawczych. Od tego czasu do kategorii płci, seksualności i prokreacji zaczęto podchodzić jak do symboli powiązanych z innymi kulturowymi symbolami i znaczeniami – z jednej strony – oraz z formami życia społecznego i doświadczeniami społecznymi – z drugiej[19]. Jednakże analityczne przejście do kategorii „płci" w praktyce zwykle oznaczało kategorię „kobiety", chociaż analizowaną w ramach szerszego kontekstu kulturowego, który kreowały razem z mężczyznami. Niemniej z czasem także pojęcia „mężczyźni" i „męskość" stały się przedmiotem zainteresowań studiów na swoich własnych prawach, gdzie męska seksualność, ciało i interakcje zostały poddane wnikliwej analizie uprzednio zarezerwowanej dla kobiet[20].

3.

Przejście od kategorii „identyczności" do kategorii „różnicy", a także kontekstowe podejście do kategorii płci, które w antropologii in-

---

17 J.M. Bujra, op. cit., s. 18–19.

18 Zob. m.in. M.Z. Rosaldo, *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society" 1980, nr 5(3), s. 389–417.

19 S.B. Ortner i H. Whitehead, *Introduction*: *Accounting for Sexual Meanings*, w: *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, pod red. S.B. Ortner i H. Whitehead, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 1–2.

20 M.C. Gutmann, *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity*, „Annual Review of Anthropology" 1997, nr 26, s. 385–409.

97423033

spirowanej feminizmem można obserwować już w latach siedemdziesiątych, było powiązane z działaniami politycznymi i intelektualnymi poza dyscypliną. Od wczesnych lat osiemdziesiątych nacisk na uniwersalną naturę kobiecego podporządkowania oraz uniwersalność kategorii „kobiety" (jako tożsamości politycznej i konceptu analitycznego) był kwestionowany przez kobiety należące do mniejszości etnicznych, teoretyczki *queer* oraz inne badaczki zainspirowane ideami postmodernistycznymi i poststrukturalnymi, jak również przez naukowczynie i aktywistki krajów Trzeciego Świata. „Druga fala" feminizmu była przez nie krytykowana za tendencję do generalizacji z pozycji białego, zwykle heteroseksualnego, należącego do klasy średniej podmiotu. Chociaż osadzona w modelu praw obywatelskich, „druga fala" feminizmu praktycznie nie próbowała nawet borykać się z kwestią klasy, tożsamości seksualnej, homofobii, rasy i rasizmu, zarówno na poziomie praktycznym, jak i teoretycznym[21].

Antropologia kobiet związana z feminizmem „drugiej fali" od początku wpisywała się w nurt krytyki postkolonialnej. Badaczki zakładały, że poszukując pomijanych do tej pory danych dotyczących kobiet zarówno we własnym społeczeństwie, jak i w innych, dołączają do mieszkańców Trzeciego Świata, Czarnych Amerykanów i Rdzennych Amerykanów, którzy tak jak one krytycznie podchodzą do tradycyjnej literatury antropologicznej, roszczącej sobie prawa do obiektywności[22]. Jednak mimo że antropologia inspirowana feminizmem była w dużym stopniu wrażliwa na polityczne relacje władzy, leżące u podstaw autorstwa przekazów kulturowych, nie zdołała uniknąć sytuacji, w której kobiety Pierwszego Świata, choć nieświadomie, wykreowały kulturową „Inną" w przedstawieniach kobiet Trzeciego Świata czy mniejszości etnicznych[23]. Z tą kwestią na szeroką skalę zaczęto borykać się dopiero od końca lat osiemdziesiątych[24].

Od wczesnych lat osiemdziesiątych krytyka analogiczna do tej w ruchu feministycznym pojawiała się również w ramach ruchu gejowskiego i lesbijskiego, który także odwoływał się do esencjalistycznego, quasi-etnicznego modelu tożsamości opartego na doświadczaniu wspólnej opresji. Krytyczne opinie wyrażały osoby, które czuły się zmarginalizo-

21 K. Visweswaran, op. cit., s. 595.

22 R. Reiter, *Introduction*, w: *Toward an Anthropology of Women*, op. cit., s. 13.

23 R. Behar, *Introduction: Out of Exile*, w: *Women Writing Culture*, op. cit., s. 6.

24 Zob. m.in.: L. Abu-Lughod, *Can There Be a Feminist Ethnography?*, „Women and Performance: A Journal of Feminist Theory" 1990, nr 5(1), s. 7–27; J. Stacey, *Can There Be a Feminist Ethnography?*, „Women's Studies International Forum" 1988, nr 11(1), s. 21–27.

97423033

wane w ramach dominujących dyskursów określających, co oznacza „prawdziwy" gej i „prawdziwa" lesbijka. Znaleźli się wśród nich geje i lesbijki kolorowi, pochodzący z niższych warstw społecznych, osoby biseksualne, transseksualne, s/m i inne. Ponadto feminizm lesbijski był krytykowany za utożsamianie opresji seksualnej z opresją kobiet, co usuwało z pola widzenia fakt, że lesbijki i inne kobiety o nienormatywnej seksualności były opresjonowane przede wszystkim jako dewiantki, a nie jako kobiety. Jak mówi Gayle Rubin, opresja ze względu na płeć nie jest automatycznie opresją seksualną, bo płeć i pożądanie seksualne niekoniecznie muszą iść ze sobą w parze[25].

Problemy, które pojawiały się w ramach praktyk i teorii feministycznych oraz gejowskich i lesbijskich, można też rozpatrywać w kontekście krytyki systemu *sex/gender*, gdzie pierwsze pojęcie miałoby odnosić się do biologicznego ciała, a drugie – do jego kulturowo-społecznych interpretacji. Krytycy i krytyczki systemu zakwestionowali zasadność odróżniania kategorii *sex* od kategorii *gender*, twierdząc, że ta ostatnia jest środkiem dyskursywnym, przy pomocy którego kategoria *sex* jest definiowana jako predyskursywna, neutralna kategoria natury, podlegająca interpretacjom kultury. Tak więc nie tylko kategoria *gender*, ale i *sex* zostały uznane za konstrukt społeczno-kulturowy, a normatywność heteroseksualizmu – za produkt dominujących, zachodnich dyskursów naukowych, które głoszą, że „naturalna" seksualność jest regulowana zgodnie z funkcjami prokreacyjnymi[26].

Powyższa perspektywa, wsparta teorią praktyki, przyniosła szeroko rozpowszechnioną ideę, że kategorie i ustalenia związane z płcią, uważane za centralne dla procesu nabywania tożsamości, nie mogą być traktowane jako struktury stałych relacji, ale raczej jako niestabilne, dyskursywne, konstruowane w praktyce. Proces budowania podmiotowości płciowej jest analizowany przez Judith Butler i innych teoretyków i teoretyczki *queer* w kategoriach teorii performatywności. Płeć jest tu konceptualizowana nie jako coś, czym jesteś, ale jako coś, co robisz pod wpływem dominujących dyskursów. Teoria performatywności oferuje jednak możliwość przesuwania znaczeń płci przez powtarzalność przedstawień, co jest sposobem kwestionowania (subwersji) konstrukcji normatywnych. W tym kontekście kategorie *sex* i *gender* mają raczej problematyczny status[27].

---

[25] J. Mizielińska, *Poza kategoriami... Kilka uwag na temat queer theory*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 7(1), s. 6–8.

[26] J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York–London 1990; zob. też K. Visweswaran, op. cit.

[27] H.L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom?*, op. cit., s. 405–409.

97423033

W ramach antropologii inspirowanej feminizmem już Gayle Rubin[28] wskazywała na to, iż kategorie związane z seksualnością (w tym heteronormatywność kultury euroatlantyckiej) są takimi samymi konstruktami, jak te związane z płcią społeczno-kulturową. Ale chociaż antropolożki w latach siedemdziesiątych zakładały, że powszechne podporządkowanie kobiet mężczyznom ma charakter społeczny, a nie naturalny, to źródeł owego podporządkowania początkowo szukały w powszechnym „fakcie" prokreacji biologicznej. Dekonstruując uniwersalność kategorii „kobiety" wykazano, że pozornie naturalny fakt prokreacji jest również konstruktem kulturowym[29]. Niemniej, mimo że seksualność stała się integralną częścią zainteresowań antropologii inspirowanej feminizmem, w latach osiemdziesiątych dominowały rozważania prowadzone w ramach paradygmatu heteronormatywnego[30]. Reasumując, chociaż inspiracją dla studiów gejowskich, a przede wszystkim lesbijskich w ramach antropologii kulturowej były głównie jej nurty feministyczne[31], zasadnicze znaczenie miały tu również teorie rozwijające się poza dyscypliną.

4.

Dane etnograficzne dotyczące transseksualizmu, tzw. „trzeciej płci", a także seksualności były obecne w antropologii kulturowej niemalże od początku jej istnienia[32]. Pionierskie prace Ruth Benedict i Margaret Mead, prowadzone w ramach amerykańskiej szkoły kultury i osobowości, traktowały homoseksualizm nie jako kwestię związaną z popędem czy charakterem jednostki, ale jako zmienną, do której akceptacji jed-

28 G. Rubin, op. cit.

29 Zob. H.L. Moore, *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w: *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej*, op. cit., s. 322–327.

30 Zob. m.in. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, pod red. S.B. Ortner i H. Whitehead, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

31 Zob. m.in.: E. Lewin, *Another Unhappy Marriage? Feminist Anthropology and Lesbian/Gay Studies*, w: *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, pod red. E. Lewin i W.L. Leapa, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2002, s. 110–127; W. Roscoe, *„How I Became a Queen in the Empire of Gender"*. Talk presented at the conference „Lesbian and Gay History: Defining a Field" held at the Center for Lesbian and Gay Studies, City University of New York (October 7, 1995). 31 Jan. 2003, http://www.geocities.com/westhollywood/stonewall/3044/thirdgender.html.

32 Zob.: W. Roscoe, *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, St. Martin's Press, New York 2000; K. Weston, *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology" 1993, nr 22, s. 339–367.

97423033

ne społeczeństwa są przygotowane lepiej, a inne gorzej. Rozproszone informacje dotyczące homoseksualizmu pojawiały się również w etnografiach lat trzydziestych i czterdziestych ubiegłego wieku. Ale dopiero w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, wraz z rozwojem współczesnego ruchu gejowskiego, David Sonenschein[33] „przełamał milczenie", otwarcie argumentując na rzecz wartości etnograficznego podejścia w studiach nad homoseksualizmem. Od tego czasu zaczęły pojawiać się pierwsze i nieliczne teksty antropologiczne, które stały się klasyką studiów gejowskich/lesbijskich, jak na przykład *Mother Camp: Female Impersonators in America* autorstwa Esther Newton[34]. Jednak ekspansja zainteresowań problematyką gejowską/lesbijską w ramach antropologii nastąpiła w latach osiemdziesiątych, a przede wszystkim na ich początku, kiedy to – dzięki szkole konstruktywizmu społecznego – homoseksualizm na szeroką skalę zaczęto traktować nie jako indywidualną patologię, ale jako czasowo i kulturowo zmienny konstrukt[35].

Studia gejowskie/lesbijskie w antropologii rozwijały się analogicznie do tych inspirowanych feminizmem. U podstaw projektu badawczego leżało przekonanie, że mała ilość danych dotyczących seksualności w ogóle oraz ich praktyczny brak w przypadku homoseksualizmu wymagają przede wszystkim zebrania nieobecnych w tradycyjnej dyscyplinie informacji. W rezultacie, podobnie jak w antropologii kobiet lat siedemdziesiątych, na szeroką skalę zaczęto zbierać „fakty". Pierwsze sprawozdania etnograficzne, badające zmienny, a właściwie nie do oddzielenia, charakter płci biologicznej i społeczno-kulturowej oraz różnorodność zachowań społecznych, postrzeganych w kulturze euroatlantyckiej jako homoseksualne, zaczęto publikować na początku lat osiemdziesiątych. Dotyczyły one przede wszystkim Melanezji oraz rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej[36]. Prawdziwa fala „etnokartografii", poszukującej przejawów seksualności, realizowanej w ramach tej samej płci biologicznej oraz demonstrującej, że posiadające płeć biologiczną ciało, praktyki seksualne i tożsamość płciowa nieko-

---

33 D. Sonenschein, *Homosexuality as a Subject of Anthropological Inquiry*, „Anthropological Quarterly" 1966, nr 2, s. 73–82.

34 E. Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Univeristy of Chicago Press, Chicago 1979.

35 K. Weston, op. cit., s. 341–342.

36 M.in. *The Many Faces of Homosexuality: Anthropological Approaches to Homosexual Behavior*, pod red. E. Blackwood, Harrington Park Press, New York 1986; *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, pod red. G. Herdt, University of California Press, Berkeley 1984; W.L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Beacon Press, Boston 1986.

97423033

niecznie muszą iść ze sobą w parze, pojawiła się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku[37].

Licznym sprawozdaniom etnograficznym nie towarzyszył jednak rozwój solidnych perspektyw teoretycznych, pozwalających na porównania międzykulturowe. Podobnie jak w przypadku prób oceny „statusu" kobiet w różnych kulturach w ramach antropologii kobiet, w ramach studiów gejowskich/lesbijskich zwykle próbowano oceniać stopień „tolerancji" czy „akceptacji" zachowań homoseksualnych w różnych społeczeństwach. Skutki metodologiczne były więc podobne. Dane, na podstawie których dokonywano oceny, często pochodziły z wcześniejszych badań etnograficznych i zazwyczaj wyrywano je z szerszego kontekstu. Niemniej były traktowane jako rzeczywisty i jedyny możliwy opis „innych kultur". W rezultacie powielano błędy tradycyjnej dyscypliny, traktując studiowane społeczeństwa preindustrialne jako monolity, a nie przestrzeń, w której aktorzy społeczni negocjują (często sprzeczne) opinie dotyczące rzeczywistości kulturowej[38]. Pojawiały się też teorie wiążące obecność nienormatywnych z punktu widzenia kultury euroatlantyckiej zachowań seksualnych ze specyficznymi formami organizacji społecznej czy praktykami społecznymi[39]. Tutaj, tak jak w przypadku kategorii „kobiety", pomijano kontekst historyczny, łącząc dane współczesne z pochodzącymi z przeszłości po to, by stworzyć pewne generalizacje dotyczące seksualności realizowanej w ramach tej samej płci biologicznej czy różnych form „transwestytyzmu".

Nieco odmienne od powyższych, taksonomiczne podejście do kategorii homoseksualizmu zaproponował między innymi David Greenberg[40]. Wyróżnił on homoseksualizm międzygeneracyjny, określający związki pomiędzy partnerami w różnym wieku, charakterystyczny dla Melanezji czy starożytnej Grecji; transgenderowy, wiązany między innymi z północnoamerykańskimi ludźmi podwójnego ducha (*two-spirit people*) (w rzeczywistości kategorii wewnętrznie zróżnicowanej), gdzie przekraczaniu norm i zachowań społecznych własnej płci biologicznej towarzyszyły często związki seksualne i emocjonalne z niebędącą „podwójnego ducha" osobą o tej samej płci biologicznej[41]; oraz egalitar-

37 K. Weston, op. cit., s. 340–342.

38 Por. W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 41–57.

39 M.in. H. Whitehead, *The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America*, w: *Sexual Meanings*, op. cit., s. 80–115.

40 D.L. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

41 W. Roscoe, *Changing Ones*, op. cit., s. 7–8.

97423033

ny, zakładający partnerstwo osób wchodzących w relacje seksualne, co uznawano za normę w kulturze euroatlantyckiej.

W przeciwieństwie do badań nad tolerancją czy nad związkami norm dotyczących zachowań seksualnych z organizacją społeczną, podejście taksonomiczne traktowało pojęcie „homoseksualizmu" w sposób bardziej pluralistyczny, a także pozwalało dostrzec pewne regularności regionalne i potencjalne zapożyczenia, związane z kontaktem kolonialnym. Ale tak jak w przypadku inspiracji feministycznych zakładano, że praktyka badawcza ma dotyczyć uniwersalnej kategorii „kobiety", studia gejowskie i lesbijskie przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w większości opierały się na przesłance, iż dotyczą uniwersalnej kategorii „homoseksualizmu", która posiada kilka łatwych do wyodrębnienia wariantów[42]. W tym kontekście pojawił się również problem androcentrycznego charakteru ówczesnej „antropologii homoseksualności". Na przykład wspomniane powyżej kategorie konstruowano w oparciu o dane etnograficzne dotyczące mężczyzn, które następnie projektowano na całość praktyk homoseksualnych, także tych dotyczących kobiet. Męska homoseksualność traktowana była więc jako standard służący zrozumieniu homoseksualizmu w ogóle[43]. Przedstawicielki studiów lesbijskich w antropologii kulturowej, przeciwstawiając się androcentryzmowi studiów gejowskich, sytuowały lesbianizm (i męską homoseksualność) w szerszym kontekście płci społeczno-kulturowej i kultury, wskazując na odmienne usytuowanie mężczyzn i kobiet w poszczególnych społeczeństwach[44]. Niemniej, u podstaw wielu prac nadal leżało założenie o uniwersalności kategorii „lesbianizmu".

Innym wątkiem, ujawniającym analogie między antropologią inspirowaną feminizmem a studiami gejowskimi/lesbijskimi, są deklarowane relacje pomiędzy badaczem/badaczką a grupą badawczą. Antropolożki lat siedemdziesiątych zakładały, że dzięki powszechnemu siostrzeństwu kobiet, a także wrażliwości feminizmu na wszelkie przejawy dominacji, relacje władzy między podmiotem a przedmiotem badań znikną automatycznie. W ramach studiów gejowskich/lesbijskich antropolodzy i antropolożki zakładali, że tożsama orientacja seksualna i wynikająca z niej potencjalna wspólnota doświadczeń stanowią wystarczającą bazę dla uzyskania statusu pełnoprawnego członka czy członkini badanej grupy, a także pozwolą uniknąć obiektywizacji i egzotyzacji tejże gru-

---

42 K. Weston, op. cit., s. 342–344.

43 E. Blackwood, *Reading Sexualities across Cultures: Anthropology and Theories of Sexuality*, w: *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, op. cit., s. 77–80.

44 Zob. E. Lewin, *Another Unhappy Marriage?*, op. cit.

97423033

py. Jednak w obydwu przypadkach założenia takie okazały się utopią. W ramach dekonstruowania uniwersalnej kategorii „kobiety" antropolożki dość szybko uzmysłowiły sobie, że biologiczny fakt siostrzeństwa nie wywołuje automatycznie „siostrzanych uczuć"[45]. Wraz z krytyką uniwersalnej kategorii „homoseksualizmu" do analogicznych wniosków doszli badacze i badaczki problematyki gejowskiej i lesbijskiej. Ponieważ orientacja seksualna nie zawsze jest podstawowym elementem, do którego odwołuje się jednostka budując swoją tożsamość, bycie lesbijką czy gejem (tak jak kobietą czy mężczyzną) może oznaczać różne rzeczy, nie tylko w perspektywie międzykulturowej, ale również w ramach własnego społeczeństwa. Często rasa, etniczność, przynależność klasowa, wiek czy macierzyństwo mogą stać się czynnikami tak różnicującymi, że fakt wspólnej orientacji seksualnej staje się drugorzędny[46].

„Etnokartograficzny" moment w studiach gejowskich/lesbijskich był niewątpliwie potrzebny, bo podobnie jak antropologia kobiet, uwidocznił te aspekty kultury, które do tej pory były pomijane w sprawozdaniach i teoriach antropologicznych. Jednak w obliczu przedstawionych powyżej problemów, studia gejowskie/lesbijskie w antropologii od początku lat dziewięćdziesiątych zaczęły przechodzić proces analogiczny do przejścia od antropologii kobiet do antropologii płci, w ramach którego zaczęto kwestionować zasadnicze kategorie leżące u podstaw dotychczasowej praktyki badawczej. Dzisiejsze antropologiczne studia gejowskie/lesbijskie zasadniczo przejawiają krytyczny stosunek do rzekomo uniwersalnego charakteru takich koncepcji jak „homoseksualizm" i „heteroseksualizm", „lesbijka" i „gej", „żeński" i „męski", a nawet sama „seksualność"[47].

Oczywiście sytuacja ta nie jest tylko rezultatem ewolucji teoretycznej w ramach samej dyscypliny, ale również skutkiem nurtów intelektualnych, które pojawiły się wraz z teorią *queer*. Definiując się poprzez odmienność w stosunku do dominujących ideologii dotyczących płci i seksualności, zdestabilizowała ona wszelkie stałe tożsamości, które w kontekście tradycyjnej kultury euroatlantyckiej miałyby z nich wynikać. Jednak specyficzna dla antropologii perspektywa zmusiła badaczy do podjęcia rozważań nad znaczeniem pojęcia homoseksualizmu w perspektywie międzykulturowej. Świadomość, że konstruowanie „homoseksualizmu" jako esencjalistycznej natury, projektowanej na całość osobowości jednostki, jest relatywnie nowym produktem historii Zachodu, zwróciła uwagę na konieczność rozróżniania pomiędzy tożsa-

[45] J.M. Bujra, op. cit., s. 19.
[46] Zob. E. Lewin, *Writing Lesbian Ethnography*, op. cit.
[47] K. Weston, op. cit., s. 345–346.

97423033

mością a zachowaniem homoseksualnym. W konsekwencji ważna stała się kontekstualizacja i badanie specyficznych znaczeń, jakie przybiera każda praktyka, którą w kulturze euroatlantyckiej automatycznie klasyfikujemy jako homoseksualną. Pojawiło się więc pytanie, czy na przykład tzw. „rytualny homoseksualizm" na Nowej Gwinei rzeczywiście należy analizować w kontekście seksualności i erotyzmu, czy może na przykład w kategoriach wymiany spermy jako części procesu nabywania statusu mężczyzny przez inicjowanego chłopca[48].

Euroatlantyckie kategorie związane z płcią i seksualnością zostały też zakwestionowane w kontekście „trzeciej" czy „czwartej płci", takiej jak *lhamana* Zuni, *hijra* w południowych Indiach czy *xanith* w Omanie. W tym kontekście perspektywę binarną zastąpiono paradygmatem wielorakich płci (*multiple gender paradigm*)[49]. Oczywiście mówienie o „trzeciej" czy „czwartej płci" jest również pewnym nadużyciem, ponieważ opiera się na rozróżnieniu pomiędzy płcią biologiczną, płcią społeczno-kulturową i seksualnością, podziałach charakterystycznych dla kultury współczesnego Zachodu. A w przeciwieństwie do tezy Gayle Rubin, nie każde społeczeństwo posiada system *sex/gender*, z którego powyższe rozróżnienie wynika. Na przykład w społecznościach takich jak Zuni zbędne jest pojęcie płci biologicznej. Dzieci jako istoty „surowe" są pozbawione płci. Płeć posiadają dopiero „ugotowane" osoby dorosłe. Mimo tych problemów, zdaniem niektórych badaczy pojęcie „trzeciej" i „czwartej płci" przyczynia się bardziej do zrozumienia zróżnicowania w kontekście płci i seksualności niż takie kategorie jak „homoseksualizm", „transwestytyzm" czy „transseksualizm". Stosowanie paradygmatu wielorakich płci wymaga jednak, aby w każdym przypadku sprawdzić, jak dana kultura konstruuje „męskość" i „kobiecość" oraz porównać, czy alternatywne statusy są rzeczywiście w miejscowym kontekście traktowane jako inne płcie[50].

Dyskusje nad terminologią skomplikowały studia gejowskie/lesbijskie w ten sam produktywny sposób, w jaki antropologia płci skomplikowała feminizm[51]. Dość oczywisty stał się fakt, że homoseksualizmu nie można postrzegać jedynie w kontekście abstrakcyjnej osi seksualności, ale jako kategorię zapośredniczoną i negocjowaną w praktyce przez wiele innych kategorii. Dekonstruowanie uniwersalnego poję-

---

48 G. Herdt, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, McGraw Hill, New York 1981; por. też K. Weston, op. cit., s. 346–351.

49 M.in. W. Roscoe, *The Zuni Man-Woman*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1991.

50 W. Roscoe, *„How I Became a Queen in the Empire of Gender"*, op. cit.

51 H.L. Moore, *Feminism and Anthropology*, op. cit.; K. Visweswaran, op. cit.

97423033

cia „homoseksualizmu" w ramach antropologii kulturowej przypomina bardziej studia *queer* niż klasycznie pojmowane studia gejowskie/lesbijskie. Sprawozdania etnograficzne, odnosząc się mniej lub bardziej jawnie do modelu euroatlantyckiego (który płci biologicznej przypisuje stałą płeć społeczno-kulturową i odpowiedni obiekt pożądania seksualnego), pokazują, że pozornie transgresywne praktyki są naturalne w swoim własnym kontekście kulturowym lub w ogóle negują sens mówienia o seksualności, jak na przykład w przypadku małżeństw kobiet wśród kenijskich Nandi[52].

Jednak mimo wielu podobieństw, współczesnych studiów gejowskich/lesbijskich w ramach antropologii kulturowej nie należy całkowicie utożsamiać ze studiami *queer*. Ellen Lewin i William L. Leap[53] wskazują na skomplikowane relacje pomiędzy obydwiema dyscyplinami. Na początku lat dziewięćdziesiątych większość antropologów i antropolożek odrzucało etykietkę *queer*, kojarząc ten termin przede wszystkim z abstrakcyjnością rozważań studiów kulturowych, które w nikłym stopniu uwzględniały znaczenia dyskursów i praktyk konkretnych aktorów społecznych. Z kolei teoretyczki i teoretycy *queer* nie zdawali się być zainteresowani perspektywą koncentrującą się przede wszystkim na „empirycznym" wymiarze „rzeczywistego świata". Obecnie antropolodzy i antropolożki w większym stopniu definiują swoją działalność badawczą w kategoriach *queer*. Niemniej jednak nacisk kładzie się tu przede wszystkim na analizę skomplikowanych polityk płciowych (*gender politics*), które przekraczają różnice ciał, praktyk erotycznych i pożądań, związanych z takimi pojęciami jak „lesbijski", „gejowski" czy „transgenderowy". Nie podejmuje się natomiast prób łączenia badań antropologicznych, osadzonych zwykle w paradygmacie „etnografii szczegółu"[54], ani polityki na poziomie osobistym z pracą intelektualną teoretyków *queer*.

Wielu praktyków i praktyczek dyscypliny podkreśla, iż rezultatem antropologicznego zaangażowania w empiryzm, kontekstualizację i interpretację jest nacisk na dokumentację percepcji i praktyk jednostek oraz związków tych percepcji i praktyk z dominującymi poglądami na temat płci i seksualności. Uprzywilejowane traktowanie kultury w sto-

52 K. Weston, op. cit., s. 348–350; zob. też R.C. Morris, *All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, „Annual Review of Anthropology" 1995, nr 24, s. 567–592.

53 E. Lewin i W.L. Leap, *Introduction*, w: *Out in Theory*, op. cit., s. 1–15.

54 L. Abu-Lughod, *Writing against Culture*, w: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, pod red. R.G. Fox, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico 1991, s. 137–162.

97423033

sunku do ludzkiego działania oraz branie pod uwagę rzeczywistych warunków strukturalnych, w jakich funkcjonują jednostki, powodują, że w ramach antropologii nie przywiązuje się również tak dużej wagi do potencjalnie subwersywnych (politycznie i społecznie) efektów praktyk indywidualnych. Wskazuje się, iż niektórzy ludzie nie uważają, że ich tożsamość płciowa jest szczególnie płynna i że mają szeroki wybór w tym zakresie. Dotyczy to zarówno tych, którzy zdają się sprzeciwiać normom związanym z płcią, jak i tych, którzy zdają się je akceptować[55]. Ponadto projektowanie założeń teorii performatywności czy logiki *campu* na inne niż anglo-amerykańskie konteksty kulturowe nie zawsze jest uprawomocnione. W wielu społecznościach jednostka nie jest bytem indywidualnym, ale częścią społecznej całości, a rytuał służy nie transformacji tożsamości, ale jej realizacji. Pytanie, czy wielość istniejących wyobrażeń i praktyk związanych z płcią można automatycznie utożsamiać z oporem wobec hegemonicznej wizji seksualności, pozostaje pytaniem otwartym. Należy jednak pamiętać, że nie ma jednego właściwego sposobu postrzegania płci i seksualności, kategorie te trzeba zawsze traktować jako części złożonych i zmiennych systemów[56], a związek pomiędzy uogólniającymi, teoretycznymi debatami akademickimi a rzeczywistymi, zróżnicowanymi doświadczeniami konkretnych ludzi wymaga krytycznej analizy.

5.

Podsumowując niniejsze rozważania, chciałabym przyjrzeć się potencjalnym możliwościom zastosowania powyższych wątków w kontekście polskich teorii akademickich i powiązanych z nimi działań politycznych. Biorąc pod uwagę odmienność polskiego kontekstu historycznego, kulturowego i politycznego, oczywisty jest fakt, że adaptacja amerykańskich/anglojęzycznych dyskursów nie może być bezpośrednim przeniesieniem. Ponadto z moich obserwacji wynika, że polscy naukowcy i naukowczynie (często jednocześnie działacze i działaczki na rzecz zmiany sytuacji polskich kobiet, gejów i lesbijek) w zależności od kontekstu odwołują się do różnych chronologicznie etapów intelektualnej historii kategorii *sex/gender*. To z kolei wiąże się z mniej lub bardziej jawną debatą dotyczącą konieczności/możliwości powtarzania amerykańskiego cyklu budowania wspólnej tożsamości najpierw wo-

[55] H.L. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom?*, op. cit., s. 409–411.

[56] R.C. Morris, *All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, op. cit., s. 579.

97423033

kół pojęcia „identyczności", a dopiero później – „różnicy". W tej sytuacji w Polsce studia płci społeczno-kulturowej stają się często jedynie nową etykietką dla rozważań nad kategorią „kobiecość", którą traktuje się jako wyraźnie odrębną i stojącą w opozycji do kategorii „męskość". Natomiast rodzima teoria i praktyka spod znaku *queer* dotyczy przede wszystkim gejów i lesbijek, odwołujących się do quasi-etnicznego poczucia tożsamości.

Jednak moim zdaniem, zarówno doświadczenia amerykańskie, jak i te, które gromadzimy sami, dążąc do uprawomocnienia i instytucjonalizacji studiów płci i teorii *queer* w polskiej akademii, a także ruchów feministycznych, gejowskich i lesbijskich na polskiej scenie społeczno-politycznej, sugerują, iż budowanie wspólnej tożsamości opartej na sztywnej dychotomii „my" – „oni" nie rokuje dobrze na przyszłość. Zarówno w przypadku ruchów feministycznych, jak i gejowskich/lesbijskich bodźcem do podjęcia działań społeczno-politycznych i akademickich było poczucie wykluczenia w ramach dominujących dyskursów i praktyki społecznej. Ale esencjalizująca polityka tożsamościowa, zamiast zdekonstruować, powieliła politykę wykluczeń. Doprowadziła do antagonizacji nie tylko światów porządkowanych zgodnie z zasadą „męskość" – „kobiecość" czy „heteronormatywność" – „homonormatywność", ale również samych uczestników i uczestniczek przestrzeni, których owe etykietki dotyczą.

Przywiązanie do jasno określonych kategorii zdaje się odzwierciedlać klasyczne założenie feminizmu głoszące, że realizowanie zadań politycznych wymaga istnienia pewnej podstawowej tożsamości. Jak zauważa Catherine Hoskyns, „nacisk na pluralizm i różnicę (...) jest kwestionowany przez tych, którzy twierdzą, że takie podejście grozi utratą jasnego poczucia opresji ze względu na płeć (...) i prowadzi do koncentracji na tożsamości, która może być zarówno indywidualistyczna, jak i apolityczna"[57]. Ale polityka tożsamościowa funkcjonuje jedynie jako polityka, a nie jako forma podmiotowości. Przypisywanie pewnym specyficznym grupom ludzi etykietek „kobiety", „geje" czy „lesbijki" nie wykreuje spójnej tożsamości, ale raczej doprowadzi do homogenizacji i zakwestionowania rzeczywistych różnic związanych z doświadczeniami konkretnych osób. Ponadto podmiotowość każdej jednostki nie ogranicza się jedynie do płci społeczno-kulturowej czy orientacji seksualnej, ale składa się na nią wiele innych czynników, które wykraczają poza kategorie związane z płcią i seksualnością. To, które z naszych licz-

[57] C. Hoskyns, *Integrating Gender: Women, Law and Politics in the European Union*, Verso, London–New York 1996, s. 8.

97423033

nych „ja" eksponujemy w danej chwili, w dużej mierze zależy od kontekstu[58].

Sądzę, że potrzebujemy bardziej wrażliwej perspektywy, która pozwoliłaby stworzyć wielogłosową przestrzeń, gdzie jednostki ulokowane w różnych miejscach struktury społecznej mogłyby odnaleźć swoje własne miejsce. W przeciwnym razie pojawi się jedynie dziedzina teoretycznie skonstruowanych obiektów, co uwolni dyskurs z osadzenia w życiu i działaniach konkretnych ludzi, czyniąc z całej debaty dyskusję dotyczącą bytów pojęciowych[59]. Poza tym zamiast zdekonstruować te relacje władzy, które już istnieją w naszym społeczeństwie, stworzymy nowe. Jeżeli nie weźmiemy pod uwagę pojęcia „różnicy", nigdy nie stworzymy przestrzeni, w której będzie można odnaleźć wspólną tożsamość.

W tym kontekście jedną z możliwych ścieżek, której warto przyjrzeć się bliżej, jest perspektywa antropologiczna. Jej „urok i siła (...) spoczywa w tym, że odwołuje się do tego, co robią i mówią ludzie, którzy widziani są jako osoby działające w konkretnej sytuacji kulturowej i w ich wielorakim uwikłaniu społecznym. (...) Antropolog zastanawia się nad złożonością owej sytuacji i wreszcie, poprzez analizę kontekstu, negliżuje ideologiczny charakter kultury, mechanizmów, za pomocą których kultura steruje ludźmi i czyni, że świat podziałów społecznych jawi się nam jako naturalny"[60]. Z jednej więc strony, jako swoista krytyka społeczna/kulturowa, antropologia, tak jak myśl spod znaku *queer*, uświadamia nam, że to, co w otaczającej nas rzeczywistości postrzegamy jako oczywiste, wcale oczywiste nie jest. W rezultacie może być ważnym nośnikiem zmiany społecznej. Z drugiej strony, jej zainteresowanie konkretnymi ludźmi, żyjącymi w konkretnym miejscu i czasie, borykającymi się z konkretnymi problemami, może być pewną alternatywą dla uogólniających, często niezrozumiałych dla zwykłych odbiorców, rozważań z kręgu „wysokich" teorii akademickich[61].

Oczywiście kategoryzowania świata, swoistego aktu politycznego, nie możemy uniknąć, ponieważ komunikacja bez języka, znaków, arbitralnych relacji pomiędzy „znaczącym" a „znaczonym" nie jest możliwa. Musimy być jednak świadomi naszego własnego usytuowania w świe-

---

58 Por. B. Skeggs, *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, SAGE Publications, London–Thousand Oaks 1997.

59 D. Smith, *The Everyday World as Problematic*, Northeastern University Press, Boston 1987, s. 130.

60 M. Buchowski, *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Polsce*, Centre Marc Bloch, Berlin 1996, s. 16.

61 Zob. L. Abu-Lughod, *Writing against Culture*, op. cit.; por. też R.P. Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 257.

97423033

cie, przekonań, jakie leżą u podstaw naszej percepcji tego świata i działań kulturowych/politycznych, jakie z tego wszystkiego wynikają. I tego uczy nas antropologia, która od wielu lat każe nam spoglądać na siebie samych jedynie jako na „przygodne" formy życia[62].

Bibliografia

Abu-Lughod, L., *Can There Be a Feminist Ethnography?*, „Women and Performance: A Journal of Feminist Theory" 1990, nr 5(1), s. 7–27.

Abu-Lughod, L., *Writing against Culture*, w: *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, pod red. R.G. Fox, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico 1991, s. 137–162.

Babcock, B.A., *„Not in the Absolute Singular": Rereading Ruth Benedict*, w: *Women Writing Culture*, pod red. R. Behar i D.A. Gordon, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995, s. 104–130.

Baer, M., *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: *Humanistyka i Płeć (II). Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, pod red. E. Pakszys i D. Sobczyńskiej, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1997, s. 219–261.

Behar, R., *Introduction: Out of Exile*, w: *Women Writing Culture*, pod red. R. Behar i D.A. Gordon, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995, s. 1–29.

Basiuk, T., *„Queerowanie" po polsku*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 7(1), s. 28–36.

Blackwood, E., *Reading Sexualities across Cultures: Anthropology and Theories of Sexuality*, w: *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, pod red. E. Lewin i W.L. Leapa, University of Illinois Press, Urbana –Chicago 2002, s. 69–92.

Buchowski, M., *Klasa i kultura w okresie transformacji. Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Polsce*, Centre Marc Bloch, Berlin 1996.

Bujra, J.M., *Introductory: Female Solidarity and the Sexual Division of Labour*, w: *Women United, Women Divided: Cross-cultural Perspectives on Female Solidarity*, pod red. P. Caplan i J.M. Bujra, Tavistock, London 1978, s. 13–45.

Burszta, W., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.

Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York–London 1990.

[62] C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983, s. 16; podaję za: W. Burszta, op. cit., s. 97.

97423033

Greenberg, D.L., *The Construction of Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

Gutmann, M.C., *Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity*, „Annual Review of Anthropology" 1997, nr 26, s. 385–409.

Herdt, G., *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, McGraw Hill, New York 1981.

Hoskyns, C., *Integrating Gender: Women, Law and Politics in the European Union*, Verso, London–New York 1996.

Lewin, E., *Another Unhappy Marriage? Feminist Anthropology and Lesbian/Gay Studies*, w: *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, pod red. E. Lewin i W.L. Leapa, University of Illinois Press, Urbana –Chicago 2002, s. 110–127.

Lewin, E., *Writing Lesbian Ethnography*, w: *Women Writing Culture*, pod red. R. Behar i D.A. Gordon, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995, s. 322–335.

Lewin, E. i Leap, W.L., *Introduction*, w: *Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, pod red. E. Lewin i W.L. Leapa, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2002, s. 1–15.

The Many Faces of Homosexuality: Anthropological Approaches to Homosexual Behavior, pod red. E. Blackwood, Harrington Park Press, New York 1986.

Mizielińska, J., *Poza kategoriami... Kilka uwag na temat queer theory*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 7(1), s. 6–16.

Moore, H.L., *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. M. Kempny i E. Nowickiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Moore, H.L., *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge 1988.

Moore, H.L., *Płeć kulturowa i status – wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w: *Badanie kultury: elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, pod red. M. Kempny i E. Nowickiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Morris, R.C., *All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender*, „Annual Review of Anthropology" 1995, nr 24, s. 567–592.

Newton, E., *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Univeristy of Chicago Press, Chicago 1979.

Ortner, S.B., *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny, jak „natura" do „kultury"?*, w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, pod red. T. Hołówki, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 112–141.

Ortner, S.B., *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, w: *Woman, Culture, and Society*, pod red. M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974, s. 67–87.

Ortner, S.B. i Whitehead, H., *Introduction: Accounting for Sexual Meanings*, w: *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, pod

97423033

red. S.B. Ortner i H. Whitehead, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 1–27.
Reiter, R., *Introduction*, w: *Toward an Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975, s. 11–19.
Ritualized Homosexuality in Melanesia, pod red. G. Herdt, University of California Press, Berkeley 1984.
Rosaldo, M.Z., *The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society" 1980, nr 5(3), s. 389–417.
Rosaldo, M.Z., *Woman, Culture, and Society. A Theoretical Overview*, w: *Woman, Culture, and Society*, pod red. M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974, s. 17–42.
Rosaldo, M.Z. i Lamphere, L., *Introduction*, w: *Woman, Culture, and Society*, pod red. M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974, s. 1–15.
Roscoe, W., *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*, St. Martin's Press, New York 2000.
Roscoe, W., *„How I Became a Queen in the Empire of Gender"*. Talk presented at the conference „Lesbian and Gay History: Defining a Field" held at the Center for Lesbian and Gay Studies, City University of New York (October 7, 1995). 31 Jan. 2003, http://www.geocities.com/westhollywood/stonewall/3044/thirdgender.html.
Roscoe, W., *The Zuni Man-Woman*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1991.
Rubin, G., *The Traffic in Women: Notes on the „Political Economy" of Sex*, w: *Toward an Anthropology of Women*, pod red. R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975, s. 157–210.
Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality, pod red. S.B. Ortner i H. Whitehead, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
Skeggs, B., *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, SAGE Publications, London–Thousand Oaks 1997.
Smith, D., *The Everyday World as Problematic*, Northeastern University Press, Boston 1987.
Sonenschein, D., *Homosexuality as a Subject of Anthropological Inquiry*, „Anthropological Quarterly" 1966, nr 2, s. 73–82.
Stacey, J., *Can There Be a Feminist Ethnography?*, „Women's Studies International Forum" 1988, nr 11(1), s. 21–27.
Tong, R.P., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
Toward an Anthropology of Women, pod red. R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975.
Visweswaran, K., *Histories of Feminist Ethnographies*, „Annual Review of Anthropology" 1997, nr 26, s. 591–621.

97423033

Weston, K., *Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology*, „Annual Review of Anthropology" 1993, nr 22, s. 339–367.

Williams, W.L., *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Beacon Press, Boston 1986.

Whitehead, H., *The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America*, w: *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, pod red. S.B. Ortner i H. Whitehead, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 80–115.

Woman, Culture, and Society, pod red. M.Z. Rosaldo i L. Lamphere, Stanford University Press, Stanford 1974.

Women Writing Culture, pod red. R. Behar i D.A. Gordon, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1995.

Jacek Kochanowski

WSZYSCY JESTEŚMY ODMIEŃCAMI. PRZYCZYNKI DO SPOŁECZNEJ TEORII *QUEER*

Studia *queer*, dość dobrze zadomowione już m.in. w postmodernistycznej socjologii amerykańskiej[1], w polskiej socjologii traktowane są ciągle jeszcze jako nowinka, często przyjmowana nieufnie i uznawana za wyraz „ideologizacji" nauk społecznych. Z perspektywy socjologii związanej z paradygmatem modernistycznym teoria *queer*, teorie feministyczne czy teorie postkolonialne to wyraz partykularyzacji, fragmentaryzacji i niebezpiecznej subiektywizacji wiedzy socjologicznej. Reprezentanci i reprezentantki tych nurtów teoretycznych traktowani bywają jako niebezpieczni ideologowie, pragnący narzucić socjologii swoje lokalne punkty widzenia i uczynić z nich punkt widzenia dominujący. Co jednak istotniejsze, reprezentanci socjologii modernistycznej obawiają się, że tego rodzaju „partykularne" teorie mogą doprowadzić do uwikłania socjologii w konflikty społeczne, podczas gdy pragną oni nadal uchodzić – zgodnie z „duchem nowoczesnym" – za „kapłanów obiektywnej prawdy", wznoszących się ponad zamęt i zgiełk społecznych sporów, walk, zwad i waśni, ze swej „wysokiej" perspektywy dokonując diagnozy „organizmu społecznego" i ferując niepodważalne wyroki, ujęte w postaci praw „życia zbiorowego".

Tymczasem nowoczesny mit obiektywnej wiedzy runął, rozbity autorefleksją badaczy humanistycznych prowadzoną „po Auschwitz", a zatem po doświadczeniu skrajnego i przerażającego uwikłania wiedzy w maszynerię śmierci. To, co ujawniło się z całą ostrością w precyzyjnej, racjonalnej organizacji biurokratycznej machiny Zagłady, zostało m.in. w pracach Michela Foucaulta[2] zdemaskowane jako trwała cecha projektu „obiektywnych" nauk humanistycznych: ich wplątanie w społeczne (szerzej: kulturowe) procesy przemocy. Socjologia jest dys-

[1] Por. *Queer Theory/Sociology*, pod red. S. Seidman, Blackwell, New York 1996.

[2] Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. B. Banasiak, Aletheia, Warszawa 1998 oraz M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2002.

97423033

cypliną szczególnie na owo wplątanie podatną, ponieważ przedmiotem jej refleksji ma być zbiorowość, społeczeństwo, pojmowane jako pewna ustrukturowana całość, zaś podstawowym elementem paradygmatu nowoczesnego było skonstruowanie racjonalnego projektu ładu normatywnego – ładu organizującego właśnie życie zbiorowe. Zatem socjologia miała być przede wszystkim swego rodzaju „medycyną społeczną": nauką ścisłą, ukształtowaną na wzór nauk przyrodniczych, odkrywającą – podobnie jak fizyka – „prawa" funkcjonowania „organizmu społecznego" i przedstawiającą w oparciu o tego rodzaju, nieuwarunkowaną aktualnymi konfliktami, wiedzę sposoby rozwiązania wszelkich problemów społecznych, a zatem w istocie konstruującą mechanizmy kształtowania i utrwalania ładu społecznego. Ład ten wynikał z zasady hegemonii owych norm, które wyrażały interes dominujących grup i kategorii społecznych. Jak wskazał Foucault, wiedza humanistyczna, konstruowana jako „obiektywna" i wolna od mechanizmów jakiejkolwiek manipulacji, okazuje się trwałym, istotnym, fundamentalnym elementem procesów kulturowych, które prowadzą do ustanowienia porządku społecznego, sankcjonującego „władzę silnych". Ta wiedza/władza legitymizowała kulturową dominację białych, heteroseksualnych mężczyzn z klasy średniej, reprezentujących tzw. „kulturę zachodnią", czyli system norm i wartości związanych z ich interesem i utrwalających ich władzę. Nie chodzi tu oczywiście o dominację mężczyzn, posiadających wymienione cechy (których listę z pewnością można rozszerzać), jako konkretnych osób – w pewnym sensie owi heteroseksualni mężczyźni są w równym stopniu ofiarami systemu przemocy, jak inni: kobiety, osoby nie-heteroseksualne itp., choć prawdą jest także to, że to oni byli głównymi beneficjantami owego systemu. Chodzi o dominację pewnych „punktów widzenia", o hegemonię pewnych norm i wartości, o przewagę – utrwaloną, zinstytucjonalizowaną, „z-normalizowaną" – pewnych „pozycji" w systemie relacji intersubiektywnych. Chodzi także o to, że „obiektywna" wiedza humanistyczna sankcjonowała ową supremację tym lepiej, im bardziej udawało jej się ugruntować w ludziach przekonanie o swej „obiektywności".

Mechanizm ten opisał znakomicie m.in. Anthony Giddens[3]: nowoczesna wiedza humanistyczna, oparta w mniejszym lub większym stopniu na wzorcach metodologicznych nauk przyrodniczych, stanowiła podstawę „systemów eksperckich", które zapośredniczając wszelkie doświadczenie jednostki, warunkowały jej sposób postrzegania samej siebie i jej sposób postrzegania „świata", czyli przede wszystkim prze-

[3] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

97423033

strzeni intersubiektywnej – społecznej. W *Nadzorować i karać* Foucault opisał te mechanizmy chyba najcelniej: władza przednowoczesna budowała swoją potęgę poprzez strach, wzmagany spektakularnymi widowiskami kaźni tych, którzy ośmielili się przekroczyć prawo ustanowione przez monarchę. Władza nowoczesna rządzi przez u*ja*rzmienie: wytwarzanie w ludziach uległego „ja", tożsamości jednostki powstałej w wyniku internalizacji norm społecznych w procesie socjalizacji. Nowoczesność przyniosła racjonalizację owego procesu „wychowywania": powstały „systemy eksperckie", z których każdy zajął się wyznaczonym fragmentem ludzkiej egzystencji. Życie ludzkie i jego codzienność zostały „rozparcelowane", do każdej zaś z owych „parcel" przypisana została wiedza, w ramach której orzekano, co w danym zakresie jest „zdrowe", „normalne", „pożądane", co zaś jest „szaleństwem", „chorobą", „zboczeniem" czy „dewiacją". W ten sposób system wiedzy/władzy zarazem tworzył i utrwalał taki porządek normatywny, który zgodny był z interesami kulturowych „hegemonów". „Naukowo" i „obiektywnie" orzekano zatem, że np. kobieta „z natury" nie jest zdolna do dojrzałego uczestnictwa w życiu publicznym, nie posiadając odpowiednich „cnót" obywatelskich. „Naukowo" i „obiektywnie" orzekano, że homoseksualizm jest chorobą i zboczeniem, spowodowanym „pomieszaniem płci". To tylko przykłady, których łatwo znaleźć w źródłach historycznych więcej, zresztą niewiele tu do dowodzenia: wiele z tych wielce „naukowych" przesądów pokutuje do dziś w przestrzeni dyskursu publicznego.

Jeśli jednak odkryliśmy owo uwikłanie humanistyki, w tym także socjologii, jeśli otrząsnęliśmy się z naiwności wiary w wiedzę „nieuwarunkowaną", to powstaje pytanie: co dalej? W polskim kontekście jest to szczególnie trudne pytanie, tu bowiem dopiero rozpoczynamy przemiany, które humanistyka amerykańska czy zachodnioeuropejska mają w ogromnym stopniu za sobą. W Polsce wciąż pozostajemy na etapie zastanawiania się, czy feminizm jest naukowy, czy studia *queer* mogą być poważnym przedmiotem wysiłku analitycznego, czy też mamy do czynienia bądź z publicystyką quasi-polityczną, bądź z niebezpieczną ideologią. Co jednak ważniejsze, zakładając, że prędzej czy później tego typu „problemy" przełamiemy i zgodzimy się, iż studia feministyczne czy studia *queer* to poważne nurty badań naukowych, powstanie wówczas pytanie: jak uprawiać humanistykę, w tym socjologię, by uniknąć uwikłania w kulturowe procesy przemocy, ale zarazem ocalić z „nowoczesnej" refleksji wszystko to, co ważne, cenne, dzięki czemu dziś możemy „ruszyć dalej"? Nie twierdzę, że wiedza – w tym humanistyczna – przyrasta i „kumuluje się", w związku z czym naszym obowiązkiem jest przyjąć dorobek poprzedników i „rozwijać go" – z wielo-

97423033

ma głupstwami musimy się rozstać i do tego jesteśmy dobrze przygotowani. Co jednak dalej?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przez chwilę rozważyć problemy metodologiczne, przy czym chciałbym pozostać w obrębie mojej własnej dyscypliny: socjologii. Sposób konstruowania wiedzy w nowoczesnej teorii socjologicznej związany był z mechanizmem uproszczeń. Opis socjologiczny powstaje poprzez stopniową separację tego, co przez badacza uznane zostaje w „przedmiocie badanym" za nieistotne, niecharakterystyczne, nieważne. W socjologii odwołującej się do metod statystycznych, a zatem tej najbardziej znanej (socjologów najczęściej pyta się o „procenty"), procedura polega zwykle na opisie tego, co statystycznie najczęstsze, a mówiąc ściślej – tego, co w skonstruowanych przez socjologów ankietach „ujawni się" jako najczęstsze. Jednak nie tylko to. Zygmunt Bauman tak komentuje ową „hipertrofię ankiety" i badań statystycznych: „Kiedy byłem studentem socjologii, dowiadywałem się z podręczników, że wszystko, czym człowiek żyje, o czym myśli i marzy, można i trzeba mierzyć, i że to, czego się o człowieku dowiemy, będzie tym głębsze i gruntowniejsze, im więcej cyfr po przecinku wolno nam będzie postawić. Na wszystko były więc miary i skale, a jeśli skali na coś nie było, to owego czegoś nie uważano za warte naukowej uwagi"[4].

Ten rodzaj socjologii chciałbym nazwać socjologią „pozytywistyczną", bowiem oddaje ona metodologiczne marzenia twórcy socjologii, pozytywisty Augusta Comte'a[5] o stworzeniu ścisłej nauki o społeczeństwie, które to marzenie ziściło się chyba najbardziej właśnie w owej współczesnej sondażowo-statystycznej socjologii ilościowej. Problem zasadniczy tego rodzaju metodologii polega na tym, że jej podstawowe narzędzie: kwestionariusz, popularnie zwany „ankietą", jest konstruowany zwykle w oparciu o pewne założenia, które socjolog posiada przed przystąpieniem do badań (w ramach tzw. założeń badawczych), a zatem, w mniejszym lub większym stopniu, badania tego typu potwierdzić mają zwykle posiadaną już wiedzę badacza bądź jego domniemania. Problem „prawdziwości" wyników badań sondażowych wiąże się z problemem „prawdy" w humanistyce, a zatem z pytaniem o to, na ile „prawda" ta jest odtworzeniem „stanu rzeczy", na ile zaś jest jego wytworzeniem. Nie jestem w stanie w ramach krótkiego rozważania zająć się wyczerpująco tym problemem, chciałbym jedynie zwrócić uwagę na fakt, że wnioski, jakie socjolożki i socjologowie wyciągają

---

4 Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, seria *Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995, s. 11.

5 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 251–263.

97423033

z badania ankietowego, są najczęściej uproszczeniami, zresztą uproszczeniami na wielu „poziomach".

Oto przykład: CBOS przeprowadził w kwietniu 2001 roku badanie pt. *Postawy wobec małżeństw homoseksualistów*. Ponieważ zwykle na początku przeprowadzania wywiadu ankieter informuje respondenta o temacie badania, takie sformułowanie tytułu jest ważne i w tym przypadku z góry przesądza o wyniku sondażu. Przebieg dyskusji na temat legalizacji partnerstwa osób tej samej płci w Polsce dowodzi, że w naszym kraju dominują pozycje, z perspektywy których połączenie terminów „małżeństwo" (jako instytucji „uświęconej" tradycją) i „homoseksualizm" (jako dewiacja, perwersja, zboczenie) jest samo w sobie obrazoburcze i budzi emocjonalny sprzeciw. Nic zatem dziwnego, że na pytanie zadane w przywołanym badaniu: „czy Pana(i) zdaniem osoby tej samej płci pozostające ze sobą w bliskich związkach powinny mieć prawo zawrzeć małżeństwo, czy też nie?" 53% badanych odpowiada „zdecydowanie nie", 16% „raczej nie", a tylko 16% „raczej tak" i zaledwie 8% „zdecydowanie tak". Jednak w odpowiedzi na zadane w tym samym badaniu pytanie, czy osoby homoseksualne pozostające ze sobą w związku mogą posiadać wspólny majątek, „tak" odpowiedziało 58% („nie" 31%), zaś zgodę na to, by osoby takie mogły się wspólnie opodatkować, wyraziło 45% badanych (sprzeciw 44%). Jaka jest konkluzja socjologa? Czytamy: „Społeczeństwo polskie niechętnie odnosi się do prawnego usankcjonowania związków gejów i lesbijek. Wyraźna większość uważa, że małżeństwo powinno być wyłącznie związkiem heteroseksualnym"[6]. Zwracam uwagę, że termin „prawne usankcjonowanie związków gejów i lesbijek" oznacza umożliwienie osobom homoseksualnym zawarcia wspólnoty majątkowej, ułatwiającej m.in. dziedziczenie po sobie i korzystniejszy sposób rozliczania podatków od osób fizycznych. Zatem wniosek, jaki został wyciągnięty z danych zebranych podczas sondażu, jest wnioskiem nieprawidłowym, bowiem w badaniu tym większość respondentów akceptuje takie właśnie udogodnienia dla związków homoseksualnych, problemem jest jedynie zastosowanie do tych związków terminu „małżeństwo". Ponawiam zatem swą wątpliwość: czy przytoczone tytułem przykładu badanie i wnioski z owego badania wyprowadzone odtwarzają, czy też wytwarzają „prawdę" o stosunku badanych do związków osób tej samej płci?

Istnieje także metodologia socjologiczna, która sięga do innego rodzaju uproszczeń, charakteryzuje ona badania społeczne, które chciał-

6 M. Wenzel, komunikat z badania *Postawy wobec małżeństw homoseksualistów*, CBOS, 6–9 kwietnia 2001, próba losowa 1036 osób. 6 maja 2002 r., http:/www.cbos.pl/spiskom.pl/spis2001.htm.

97423033

bym nazwać hermeneutycznymi. Otóż socjologiczni hermeneuci – wzorem mistrza tzw. socjologii humanistycznej, Maksa Webera[7] – starają się konstruować „typ idealny" badanego zjawiska czy procesu społecznego, czyli jego uproszczony model, następnie zaś dokonują jego interpretacji, próbując zrozumieć i wyjaśnić jego sens. Metazałożenie stojące u podstaw tego typu badania mówi, że ów „typ idealny" badanego zjawiska ma tylko jeden „obiektywny" sens i właśnie jego „rozumieniem" ma się zajmować socjologia. Najbardziej charakterystycznym przykładem tego rodzaju „typów idealnych" są modele tożsamości: płciowej, seksualnej, etnicznej, religijnej, każdej innej. Pojęcie tożsamości jest jednym z kluczowych pojęć socjologii z powodów, które wskazałem wyżej: jest ona dyscypliną wprzęgniętą w ustanawianie ładu społecznego, a zatem ważnym przedmiotem jej refleksji jest treść socjalizacji, czyli „uspołeczniania" jednostki poprzez internalizację wzorców i norm kulturowych. Owe wzorce opisane są w socjologii w postaci modeli tożsamościowych, jednak to, co ma być tylko opisem istniejących w społeczeństwie sensów poszczególnych kategorii tożsamościowych, w bliższym oglądzie okazuje się opisem bardzo szczególnym. Weźmy za przykład przedmiot analiz studiów *queer*: seksualność i „tożsamość seksualną", opisywaną dwoma głównymi pojęciami: „homoseksualizm" i „heteroseksualizm" (ponieważ przywołuję te pojęcia tylko tytułem przykładu, inne pozostawmy na boku). Jak wyglądał opis homoseksualistów w socjologii wówczas, gdy badacze owej dyscypliny zajęli się tym „przedmiotem" badania? Pobieżny nawet przegląd dowolnej antologii tekstów socjologicznych z lat pięćdziesiątych i pierwszej połowy sześćdziesiątych ubiegłego wieku poświęconej homoseksualistom[8] dowiedzie, że w opisach tych badano niemal wyłącznie wielkomiejskie „środowiska" gejów (rzadziej – lesbijek), przy czym „obiektywnie" i „naukowo" ustalono, że homoseksualiści dzielą się na dwie grupy. Pierwsza to męskie prostytutki oraz bywalcy toalet publicznych i barów dla homoseksualistów. Homoseksualiści z tej grupy charakteryzują się – jeśli wierzyć owym „obiektywnym" doniesieniom – promiskuityzmem i „zniewieściałością" (cechami zachowania i sposobem mówienia kulturowo przypisywanym kobietom). Druga grupa to „homoseksualiści

[7] J. Szacki, op. cit., s. 458–480.

[8] Por. *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A Reader*, pod red. P.H. Nardi i B.E. Schneider, Routledge, London–New York 1998; *Sexualities. Critical Concepts in Sociology*, v. I–IV, pod red. K. Plummer, Routledge, London–New York 2002; S. Seidman, *The Refusal of Sexual Difference. Queering Sociology*, w: *Sexualities. Critical Concepts in Sociology*, v. IV: *Sexualities and Their Futures*, pod red. K. Plummer, Routledge, London–New York 2002, s. 220–241.

97423033

z szafy": ukrywający się przed światem, neurotyczni, zamknięci w sobie, naznaczeni traumatycznym przeżyciem „słowa obelgi"[9], „subtelni" mężczyźni, drżący z obawy, że „się wyda". Co najistotniejsze i co wielokrotnie tego typu opisom zarzucano, to po pierwsze oczywista tendencyjność, po drugie zaś stworzenie wrażenia, że tzw. orientacja homoseksualna jednoznacznie determinuje wybór jednego z tych dwóch stylów życia. Poza refleksją pozostawiono to, co najważniejsze: problem heteronormatywności naszej kultury, który oznacza, że ów wzorzec, model „tożsamości seksualnej" zaprojektowany został z perspektywy normy heteroseksualnej, w związku z czym także „sens" homoseksualności jest „sensem" możliwym jedynie jako „negatyw" heteroseksualności. Heteroseksualny mężczyzna może określić swoją tożsamość jedynie w odniesieniu do swej antytezy: homoseksualnego, zniewieściałego bądź neurotycznego geja. Socjologia zatem, przynajmniej w latach, z których pochodzą wspomniane badania, dokonując rzekomo „obiektywnego" opisu „grup homoseksualnych", w rzeczywistości przyczyniała się do ustanowienia i utrwalenia normy heteroseksualnej poprzez kreację wizerunku homoseksualistów jako środowiska zdegenerowanego i niezasługującego na poważne potraktowanie w debacie społecznej. Socjologiczne opisy „tożsamości homoseksualnej", prezentowane jako obiektywne i nieuwarunkowane relacje o rzeczywistości, okazują się zatem elementami kulturowej, heteronormatywnej przemocy i efektem społecznej homofobii.

To tylko przykład szerszej procedury: tożsamościowy „typ idealny" jest pewnym uproszczeniem, świadomie lub bezwiednie tendencyjnym, czyli w jakiś sposób uwarunkowanym. Wyboru tej a nie innej cechy jako „ważnej" dla danego modelu tożsamości dokonuje się w oparciu o konkretne kryteria, związane ze wspomnianymi wyżej „przed-badawczymi" założeniami. Owe socjologiczne modele tożsamości, konstruowane z perspektywy dominującego normatywu kulturowego, były i są elementem ustanawiania „ładu" na obszarze, którego dotyczą. Foucault w *Woli wiedzy* scharakteryzował ten proces w odniesieniu do seksualności: to, co było „przyjemnościami ciała", stało się elementem eksperckiej wiedzy, pełnej bardzo uczonych „-izmów", zaś podstawową tezą owej wiedzy stało się przeświadczenie, że „zdrowy" jest jedynie heteroseksualny seks prokreacyjny. Od tego czasu nauka o seksualności zmieniła się, ale lektura niektórych prac seksuologicznych świadczy, że znowu nie tak wiele[10]. Paradoks polega na tym, że uzależnili-

[9] Por. D. Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris 1999.

[10] Por. Z. Lew-Starowicz i M. Lew-Starowicz, *Homoseksualizm*, Wydawnictwa Lekarskie PZWL, Warszawa 1999.

97423033

śmy się od owej wiedzy, poddaliśmy się panowaniu owych „systemów eksperckich", wierząc w ich „obiektywność". Jak pisze Foucault w *Woli wiedzy*:

> Każdy musi w istocie przejść przez seks, ustalony przez urządzenie seksualności urojony punkt, by zrozumieć samego siebie (seks jest zarazem elementem ukrytym, jak i zasadą wytwarzającą sens), zrealizować w pełni swą cielesność (seks jest jej rzeczywistą i zagrożoną częścią, symbolicznie ją konstytuującą), osiągnąć własną tożsamość (do siły popędu seks przyłącza historię jednostki)[11].

Oznacza to, że by zrozumieć „siebie" i zbudować swą tożsamość, musimy zdefiniować swoją seksualność, odwołując się do kategorii seksualnych. Dla każdej i każdego z nas oznacza to poddanie „przyjemności ciała" kontroli ekspertów i ograniczenie owych przyjemności do tych ram, które eksperci nam wyznaczają. Jeśli w nie tak znowu odległych czasach pisano, że masturbacja powoduje poważne zaburzenia osobowości, to troskliwi rodzice kontrolowali aktywność manualną swoich pociech, a z czasem same pociechy zaczęły myśleć, czy aby rzeczywiście nadmierne samozaspokojenie nie spowoduje spustoszenia w ich organizmie lub psychice. Może to, co napisałem, brzmi trywialnie, ale pamiętajmy, że seksuologowie byli ekspertami w wielu procesach sądowych, gdzie za „występki seksualne" (np. homoseksualizm) skazywano na więzienie lub leczenie psychiatryczne.

Chciałbym postawić tezę następującą: socjologia tym bardziej wikłała się w procesy kulturowej przemocy, im bardziej starała się konstruować domknięte, jednoznaczne, ścisłe definicje poszczególnych kategorii tożsamościowych, im mocniej dążyła do zaprezentowania eleganckiego, uporządkowanego obrazu świata społecznego, im gorliwiej starała się „poskromić" w swym opisie społeczną i kulturową różnorodność i „uporządkować" ją przy pomocy poręcznych klasyfikacji i typologizacji. Owo naukowe „porządkowanie" rzeczywistości było wyrazem kulturowych procesów przemocy, normalizacji i ujarzmienia, które miały za cel ustanowienie trwałego, stabilnego ładu społecznego. Domknięte, ścisłe definicje tożsamości płciowej czy seksualnej były elementami mechanizmów władzy i normalizacji: wyznaczały obszar normy i nie-normy w swym zakresie. Im dokładniej to czyniły, tym lepiej nadawały się do użycia w ramach procesów ustanawiania ładu społecznego. Owe definicje były bowiem komponentem procesu socjalizacji: jednostki przyswajały wzorce płciowe, seksualne i inne normy „życia

[11] M. Foucault, *Wola wiedzy*, w: idem, *Historia seksualności*, op. cit., s. 136.

97423033

społecznego", w oparciu o nie konstruując swoją tożsamość. Tak ujarzmione stawały się jednostkami przewidywalnymi, a zatem bezpiecznymi, co ważniejsze: podporządkowanymi założonemu ładowi społecznemu. Tak oto m.in. socjologia wypełniała swą misję wiedzy/władzy.

Jedną z konsekwencji tego stanu rzeczy jest fakt, że socjologia nowoczesna ze swym centralnym pojęciem tożsamości utrwaliła w nas przekonanie, że bezpieczna przestrzeń społeczna to przestrzeń „swojska", wolna od tego, co „obce", „inne", „odmienne", to zatem przestrzeń znormalizowana, zamieszkana przez jednostki w maksymalnym możliwym stopniu zuniformizowane, realizujące takie same lub przynajmniej podobne wzorce i kategorie tożsamościowe. Boimy się „inności", staramy się od niej odseparować, odgrodzić, budować „swój" świat, zamieszkały tylko przez „naszych". To dlatego Auschwitz jest symbolem zwycięstwa tego sposobu budowania przestrzeni społecznej: obozy śmierci były ostatecznym narzędziem oczyszczania przestrzeni „swojskości" z tego, co uznano za „obce" i zbędne. To przede wszystkim z tego powodu sądzę, że punktem wyjścia ponowoczesnej teorii społecznej musi być pogodzenie się z różnicą. Myślę, iż pierwszym obszarem rewizji teorii socjologicznej powinno być owo połączenie podobne = bezpieczne, czyli genealogiczna i dekonstrukcyjna analiza m.in. takich pojęć, jak „swojskość" i „obcość". Różnica, różnorodność, zróżnicowanie zbiorowości, różnorodność stylów życia nie muszą być i nie są zagrożeniem, przeciwnie – stanowią szansę na urzeczywistnienie indywidualnych fantazmatów, szansę na realizację różnorodności ludzkich marzeń i opartych na tych marzeniach i pragnieniach stylów życia. Jedyna „prawda", jaką możemy orzec o „świecie ludzi", to ta, że jesteśmy różni, i sądzę, że zadaniem, jakie przed nami stoi, jest zadanie docenienia owej różnorodności zarówno w badaniach społecznych, jak i w projektach kształtowania przestrzeni społecznej.

Z perspektywy metodologii socjologicznej oznacza to przejście od opisywania przede wszystkim „tego, co podobne" w ramach uproszczonych „modeli statystycznych" czy „typów idealnych" do opisywania przede wszystkim różnorodności społecznej i kulturowej. Szansą zatem jest przejście od nowoczesnej socjologii tożsamości do ponowoczesnej społecznej teorii różnicy, nawiązującej do filozofii różnicy, przede wszystkim myśli Jacques'a Derridy[12]. Sądzę, że teoria *queer* jest ważnym elementem owego przejścia. Steven Seidman, amerykański socjolog zajmujący się studiami *queer*, stwierdza:

[12] J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Migasiński, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, czy J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

97423033

> Socjologiczne studia nad homoseksualnością nie powinny być dłużej uprawiane jako badania pewnej mniejszości, lecz jako studia nad wiedzą i praktykami społecznymi, organizującymi społeczeństwo jako takie poprzez seksualizację ciał, pragnień, czynów, tożsamości, relacji społecznych, wiedzy kultury, instytucji społecznych. Teoria *queer* aspiruje do przekształcenia „teorii homoseksualności" na ogólną teorię społeczną[13].

Teoria *queer* jest przyczynkiem do ponowoczesnej teorii społecznej przede wszystkim dlatego, że stanowi przykład teorii genealogicznej, lokalnej i polilogicznej zarazem, a zatem teorii, która po pierwsze krytycznie bada pojęcia, jakimi się posługuje, starając się odkryć i zdemaskować mechanizmy przemocy, które mogą się za nimi kryć, po drugie, nie zmierza do odkrycia żadnego uniwersalnego sensu analizowanych kategorii, lecz przedstawia swe konstatacje jako świadomie lokalne, mając nadzieję, że – po trzecie – wraz z innymi lokalnymi punktami widzenia utworzy pewien wzajemnie się warunkujący wielogłos, zwielokrotniony dialog, czyli polilog[14]. I to ów polilog jest ostatecznie tym, czego możemy oczekiwać po ponowoczesnej teorii społecznej: „opisu" przestrzeni społecznej „wrażliwego" na różnicę i odmienność.

W pewnym uproszczeniu możemy powiedzieć, że to, co nazywam tu „przestrzenią społeczną", to przestrzeń relacji intersubiektywnych, relacji pomiędzy jednostkami zajmującymi różne „pozycje" w przestrzeni owej intersubiektywności. Owe „pozycje" to sposoby myślenia i działania oparte na zbiorowych lub/i indywidualnych fantazmatach[15]. Relacje pomiędzy tak rozumianymi pozycjami to przede wszystkim relacje przemocy, za sprawą których jedne „pozycje" zyskują przewagę nad innymi. Refleksja humanistyczna została wplątana w ową przemoc, dostarczając jej naukowej, „obiektywnej" legitymizacji poprzez waloryzację jednych „pozycji" i dewaloryzację innych. W konsekwencji sposób, w jaki uprawialiśmy m.in. nauki społeczne, utrwalał niesprawiedliwość, polegającą na wykluczeniu i marginalizacji pewnych kategorii ludzi, a zatem przyczyniał się do ich cierpienia, czyniąc badaczy społecznych współodpowiedzialnymi za wiele aktów przemocy i nienawiści, zarówno incydentalnych, jak i wpisanych w system społecznej regulacji normatywnej.

Stoimy obecnie, jak mniemam, w obliczu zmiany społecznej, polegającej na uznaniu, że przestrzeń społeczna, o ile ma być przestrzenią

---

13 S. Seidman, *The Refusal of Sexual Difference*, op. cit., s. 237.

14 Por. J. Kristeva, *Polylogue*, Seuil, Paris 1977.

15 Por. M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*, w: idem, *Prace wybrane*, t. 3: *Zło i fantazmaty*, seria *Klasycy Współczesnej Polskiej Myśli Humanistycznej*, Universitas, Kraków 2001.

97423033

sprawiedliwą, stawać się musi sferą, w obrębie której inność nie jest uznawana za niebezpieczne dla stabilności „systemu społecznego" zło, lecz stanowi uniwersalny sposób uczestnictwa w kulturze, wiążący się z możliwością ekspresji indywidualnej niepowtarzalności. Inność w tej perspektywie to po prostu sposób, w jaki różnimy się od siebie nawzajem. Nie chodzi zatem o inność zdefiniowaną, określoną, „zrozumianą" czy „wyliczoną", w jakikolwiek sposób domkniętą, lecz o inność jako proces konstruowania, dekonstruowania i rekonstruowania jednostkowej koncepcji siebie i indywidualnego sposobu myślenia kultury, proces eksperymentowania na sobie, na swym ciele, odkrywania nowych możliwości w relacjach z Drugim. Chodzi zatem o tego rodzaju przedsięwzięcia, które Michel Foucault nazywa „estetyką egzystencji", Maria Janion zaś „artyzmem życia". Inność to cecha każdej i każdego z nas o tyle, o ile staramy się uczynić z własnego życia dzieło sztuki, jedyne, niepowtarzalne, oryginalne, zdobywając się zarazem na postawę oporu wobec mechanizmów kulturowej przemocy, normalizacji i ujarzmienia. Chodzi zatem nie o jakąś jedną, konkretną inność, skonstruowaną wobec czegoś, czego jest zaprzeczeniem. Nie chodzi o inność homoseksualizmu względem heteroseksualizmu, o inność kobiecości względem męskości itp. Chodzi o inność, która nie posiada żadnego stałego sensu, jest bowiem innością, której znaczenie jest zróżNICowane, jeśli mogę odwołać się do pojęcia ze słownika Derridy[16]. Jest to zatem inność, która nie znaczy w jeden, stabilny sposób, lecz której znaczenie jest znaczeniem otwartym, wciąż dookreślanym i nigdy nie określonym ostatecznie. Oto, co oznacza tytułowe zdanie „wszyscy jesteśmy odmieńcami": jest to opis zadania, jakie stawiamy przed sobą, zarówno indywidualnego, jednostkowego, etycznego zadania czynienia swego życia niepowtarzalnym dziełem sztuki, jak i naszego wspólnego zadania takiego konstruowania przestrzeni społecznej, by umożliwić każdej i każdemu z nas ekspresję własnej niepowtarzalności. Podejmujemy zatem być może utopijną próbę przekształcenia sieci społecznych interakcji tak, by przemoc zastąpić komunikacją i porozumieniem oraz wypracować takie procedury ochrony podstawowego bezpieczeństwa i wolności każdej i każdego z nas, które nie staną się zarazem procedurami utrwalania społecznej i kulturowej przewagi jednej z „pozycji", czyli jednego sposobu myślenia.

Naturalnie zdaję sobie sprawę, że tak scharakteryzowana zmiana społeczna jest wciąż jeszcze o wiele bardziej postulatem niż faktem. Zdaję sobie sprawę z tego, że mechanizmy normatywnej przemocy są wciąż jeszcze niesłychanie skuteczne: ich skuteczność identyfikujemy

[16] J. Derrida, *Marginesy filozofii*, op. cit, s. 29–56.

97423033

w sobie o tyle, o ile czujemy się zobowiązani do budowania naszej tożsamości zgodnie z obowiązującymi kategoriami, o ile odczuwamy dyskomfort, gdy jesteśmy nie dość „męscy" czy „kobiecy", o ile martwią nas nasze pragnienia, wymykające się kulturowym normom, o ile staramy się stylizować nasze ciała, kontrolować nasze pragnienia, kształtować nasze style życia zgodnie z obowiązującymi standardami. Niemniej jednak sądzę, że nawet w obecnej sytuacji procesy te nie są nigdy całkowicie skuteczne, zawsze pojawia się pewna przestrzeń nienormatywności. Żaden i żadna z nas nie jest w pełni podporządkowany/a normom społecznym, w każdej i każdym z nas przejawia się coś, co jest od owej wymuszonej normy odejściem, co jest przeciwstawieniem się owej normie. Staramy się wykorzystać szczeliny czy pęknięcia normatywnego pancerza, by znaleźć sposób na realizację naszych pragnień, i w tym sensie „wszyscy jesteśmy odmieńcami". Problem polega na tym, byśmy zechcieli dostrzec w owej uniwersalnej odmienności wartość, czyniąc z szacunku wobec niej fundamentalny element sprawiedliwej przestrzeni społecznej – o ile takowa w ogóle jest możliwa.

Za tak opisaną zmianą społeczną podążać powinna zmiana sposobu uprawiania socjologii. Dlatego zdanie „wszyscy jesteśmy odmieńcami" można uznać także za zdanie-klucz nowej teorii społecznej, jedyne generalizujące, opatrzone wielkim kwantyfikatorem, zdanie tej teorii. Teoria społeczna ma zatem przed sobą dwa ważne zadania do zrealizowania: z jednej strony jej powinnością jest demaskowanie tych wszystkich procesów normalizacyjnych, które zmierzają do narzucenia, implantowania wzorców życia, myślenia i pragnienia, z drugiej zaś musi stać się ona przestrzenią symbolicznej, komunikacyjnej, polilogicznej reprezentacji uniwersalnej i jednocześnie zróżNICowanej inności. Musi zdać sprawę sobie i innym z tego, że kultura nie znaczy w jeden sposób, że sens wszelkich kategorii tożsamościowych podlega niepowstrzymanej dyspersji. Teoria *queer* dostarcza tak pojmowanej teorii społecznej podstawy analizy kategorii płciowych i seksualnych. Z jednej strony bowiem, odwołując się m.in. do analiz Foucaulta, ujawnia fakt uwikłania owych kategorii w ujarzmiające praktyki władzy i podporządkowanie dyskursu płciowego fallogocentryzmowi, dyskursu seksualnego zaś heteronormatywności, z drugiej strony wskazuje, że jedynym bezpiecznym sposobem posługiwania się takimi pojęciami, jak: „męskość", „kobiecość", „homoseksualność", „heteroseksualność" i innymi jest pozostawienie owych pojęć w stanie niedookreśloności, niestabilności, otwartości, niedomknięcia. Wówczas bowiem pozostawiamy niezbędną przestrzeń wolności, którą każdy i każda z nas może wypełnić swoją własną, indywidualną, zmieniającą się w zależności od naszych aktualnych potrzeb i pragnień, treścią. W teorii społecznej, któ-

97423033

rą staram się uprawiać, seksualna czy płciowa odmienność, inność nie jest wyrazem odstępstwa od ustanowionej, opisanej, podtrzymywanej normy, lecz jest wyrazem sposobu, w jaki każdy i każda z nas realizuje swoje marzenia i fantazmaty. Sądzę, że społeczna teoria różnicy, odwołująca się m.in. do teorii *queer*, jest kierunkiem, w jakim podążać powinna ponowoczesna socjologia po to, by uwolnić się od balastu procedur sankcjonujących i utrwalających społeczne nierówności, wykluczenia i marginalizacje.

Bibliografia

Banasiak, B., *Filozofia „końca filozofii". Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Spacja, Warszawa 1995.

Bauman, Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, seria *Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1995.

Derrida, J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Migasiński, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.

Derrida, J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Eribon, D., *Réflexions sur la question gay*, Fayard, Paris 1999.

Foucault, M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. B. Banasiak, Aletheia, Warszawa 1998.

Foucault, M., *Wola wiedzy*, w: idem, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 2002.

Giddens, A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

Janion, M., *Projekt krytyki fantazmatycznej*, w: idem, *Prace wybrane*, t. 3: *Zło i fantazmaty*, seria *Klasycy Współczesnej Polskiej Myśli Humanistycznej*, Universitas, Kraków 2001.

Kristeva, J., *Polylogue*, Seuil, Paris 1977.

Lew-Starowicz, Z. i Lew-Starowicz, M., *Homoseksualizm*, Wydawnictwa Lekarskie PZWL, Warszawa 1999.

Queer Theory/Sociology, pod red. S. Seidman, Blackwell, New York 1996.

Seidman, S., *Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Seidman, S., *The Refusal of Sexual Difference. Queering Sociology*, w: *Sexualities. Critical Concepts in Sociology*, v. IV: *Sexualities and Their Futures*, pod red. K. Plummer, Routledge, London–New York 2002, s. 220–241.

Sexualities. Critical Concepts in Sociology, v. I–IV, pod red. K. Plummer, Routledge, London–New York 2002.

97423033

Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A Reader, pod red. P.H. Nardi i B.E. Schneider, Routledge, London–New York 1998.

Szacki, J., *Historia myśli socjologicznej.* Wydanie nowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

Wenzel, M., komunikat z badania *Postawy wobec małżeństw homoseksualistów*, CBOS, 6–9 kwietnia 2001, próba losowa 1036 osób. 6 maja 2002 r., http://www.cbos.pl/spiskom.pol/spis2001.htm.

97423033

Artur Krasicki

HOMOSEKSUALIŚCI W POLSCE. STUDIUM ŚRODOWISKA (FRAGMENTY)

WSTĘP

Pederastia, sodomia, homoerotyzm, trzecia płeć, homoseksualizm; albo po prostu: pedał, pedryl, ciota, zboczeniec – to najbardziej rozpowszechnione terminy, opisujące pociąg seksualny mężczyzn skierowany ku innym mężczyznom. Mężczyźni kochający przedstawicieli swojej płci istnieli w każdej kulturze i epoce, zmieniały się tylko postawy społeczne wobec nich. Niekiedy stosunki między mężczyznami przybierały formę zinstytucjonalizowaną i były – jak pederastia w starożytnej Grecji – przejawem inicjacji społecznej. Zazwyczaj jednak ten rodzaj ludzkiej seksualności był odrzucany i piętnowany. W skrajnych przypadkach zaś homoseksualistów izolowano od „zdrowej" (czyli heteroseksualnej) części populacji.

W Polsce problematyka homoseksualizmu ograniczona jest w większości przypadków do podręczników opisujących tę orientację seksualną w kategoriach medycznych, psychologicznych, prawnych. Mówi się o patologii, zaburzeniach. Preferencję homoseksualną uważa się za chorobę, dewiację, upośledzenie. Poszukuje się czynników powodujących homoseksualizm, pomniejszając w ten sposób wartość tej orientacji seksualnej – nikt bowiem nie zastanawia się nad przyczynami heteroseksualizmu. Do psychologów i seksuologów dołączają hierarchowie kościoła rzymskokatolickiego, uważając homoseksualizm za skłonność „obiektywnie nieuporządkowaną". Problem ten jest również w atmosferze sensacji, skandalu lub AIDS często poruszany przez media, poszukujące „chodliwego" tematu. Homoseksualiści przedstawiani są zazwyczaj jako starsi, niewyżyci seksualnie panowie, poszukujący w dworcowych toaletach chłopców do swych niecnych praktyk. Albo jako gwiazdy baletu, mistrzowie pióra, ekscentryczni muzycy – słowem: artyści. Przy czym najczęściej nie rozróżnia się homoseksualizmu od transwestytyzmu i pedofilii, zaś prawie nigdy nie zdarza się, by ludzie zorientowani homoseksualnie przedstawiani byli jako wzorzec godny

97423033

naśladowania. To przeważnie tajemniczy margines; „obcość" i „inność", potrzebująca współczucia, głodna tolerancji, zrozumienia i szacunku.

Brak wiedzy i utrwalanie stereotypów o gejach, jak sami najczęściej nazywają się homoseksualni mężczyźni, nie wpływa na pozytywny obraz tej kategorii ludzi. Opinia publiczna, karmiąc się pobieżnymi – opartymi najczęściej na przesądach – informacjami, utrwala w sobie niechęć i uprzedzenia do ludzi zorientowanych homoseksualnie. Boi się ich. Potępia. I opowiada dowcipy o pedałach – zawsze drwiąco i w kontekście seksualnym. Tymczasem seks męsko-męski to tylko jeden z wielu aspektów ich życia. Geje różnią się między sobą jak wszyscy. Łączy ich – oprócz erotycznej predyspozycji – przede wszystkim świadomość, że społeczeństwo uważa ich za gorszych, upośledzonych, „chorych na zboczenie". Łączy ich także coś więcej, Edmund White podsumował to w ten sposób: „Wyobraźmy sobie religię, którą ktoś przyjmuje wbrew woli rodziców – i wbrew sobie. Wyobraźmy sobie rasę, której przedstawicielem ktoś staje się w wieku lat szesnastu lub sześćdziesięciu, nie zmieniając przy tym ani koloru skóry, ani włosów (...). Wyobraźmy sobie sterylny naród bez potomków, ale z długą, nie do końca poznaną linią przodków, bez jasno określonej samodefinicji, za to z szacowną historią. Wyobraźmy sobie ekskluzywny klub, którego członkami są z jednej strony szesnastolatek (...) a z drugiej czterdziestoletni urzędnik"[1].

TECHNIKI BADAWCZE

Większość dotychczasowych badań skupiało się na pytaniu o przyczyny homoseksualizmu i opierało się, jak zauważył Tadeusz Gorgol, na wypowiedziach „przyłapanych prostytutek homoseksualnych albo tych, którzy chcąc wyleczyć się z tej osobliwości, udzielają mglistych, często niezgodnych z prawdą odpowiedzi. Uczeni sami zwrócili uwagę na to, że o poradę do psychiatrów zwracają się homoseksualiści przeważnie chorzy nerwowo lub umysłowo. Chorzy ci nie reprezentują całego środowiska homoseksualistów. Dane zebrane podczas obserwacji takich zgłaszających się pacjentów są niewiele warte. Tego samego rodzaju są także materiały zebrane w klinikach i szpitalach chorób psychicznych, w zakładach karnych i schroniskach dla nieletnich"[2]. W podobnym to-

[1] E. White, *Kultura seksualna*, tłum. J. Jarniewicz, „Literatura na Świecie" 1997, nr 3, s. 77.
[2] T. Gorgol, *Prawno-społeczne aspekty homoseksualizmu*, „Palestra" 1977, nr 10, s. 39.

97423033

nie wypowiedział się George Weinberg w książce *Ludzie zorientowani homoseksualnie w społeczeństwie*[3]. Pisząc o terapeutach uważających homoseksualizm za chorobę, stwierdził, że „nie szukają [oni] ludzi homoseksualnych, którzy są szczęśliwi, aby prowadzić badania nad ich życiem"[4]. Typowy psychoanalityk, jego zdaniem, „nigdy nie poznał innych osób zorientowanych homoseksualnie oprócz tych, którzy zwrócili się do niego po pomoc, a więc rzecz jasna uważał, że wszyscy ludzie homoseksualni są niezdolni do życia i chcą się zmienić"[5]. A gdy nawet do „uleczenia" dochodzi, „wyniki opiera się niemal zawsze na wypowiedziach pacjentów notowanych zazwyczaj w przeciągu kilkumiesięcznego leczenia, a rzadko po okresie dwóch lat"[6].

Aby więc jak najdokładniej poznać osoby o orientacji homoseksualnej, zastosowałem technikę ankietową oraz obserwację uczestniczącą. Szczególnie to ostatnie narzędzie badawcze pozwoliło mi przyjrzeć się prywatnemu życiu homoseksualnych mężczyzn i zdobyć ich zaufanie. Miałem ku temu okazję: przez ponad rok mieszkałem w biurze redakcji gejowskiego miesięcznika „Men!", przez ponad cztery lata pracowałem w nim jako „gejowski" dziennikarz. Dlatego kojarzono mnie ze środowiskiem gejowskim, odbierano jako „swego". Przez pół roku prowadziłem także Akademicką Grupę Gejowską w warszawskim ośrodku „Rainbow" oraz pracowałem jako streetworker, zajmując się propagowaniem tzw. bezpiecznego seksu wśród osób homoseksualnych (również prostytutek) – głównie na dworcach, w toaletach publicznych, klubach i dyskotekach gejowskich. To wszystko było pomocne przy konstruowaniu drugiego narzędzia badawczego – anonimowej ankiety składającej się z sześćdziesięciu sześciu pytań. Rozesłałem je do organizacji gejowskich w Polsce, znajomych gejów i Stowarzyszenia Polskich Gejów i Lesbijek w Kanadzie. Odpowiedzi otrzymałem również dzięki ankiecie prasowej, która ukazała się w miesięczniku „Filo" (1996, nr 10). Łącznie otrzymałem dwieście czternaście wypełnionych ankiet.

[3] G. Weinberg, *Ludzie zorientowani homoseksualnie w społeczeństwie*, tłum. J. Jaworski, Softpress, Poznań 1991.

[4] Ibidem, s. 25.

[5] Ibidem, s. 23. Na kwestię niedowartościowania, lęku i braku pewności siebie wśród osób o orientacji homoseksualnej zwrócił uwagę Krzysztof Boczkowski w książce *Homoseksualizm* (Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1992). Napisał on: „Wszystkie te czynniki są jedynie pośrednio związane z homoseksualizmem, gdyż wywołane są brakiem akceptacji i potępieniem ze strony rodziców, najbliższej rodziny i społeczeństwa. Dlatego leczenie powinno polegać na wyrównaniu stanu psychicznego homoseksualisty i doprowadzeniu do samoakceptacji" (s. 182–183).

[6] G. Weinberg, op. cit., s. 25–26.

97423033

WYNIKI BADAŃ

Z uwagi na brak kontaktu ze środowiskiem lesbijek badania ograniczyłem do homoseksualnych mężczyzn. Były to osoby, które w mniejszym bądź większym stopniu utożsamiały się ze środowiskiem gejów – fakt, że wypełniły ankietę, mógł świadczyć o tym, iż problemy związane ze zjawiskiem homoseksualizmu nie były im obojętne. Badanie ankietowe objęło osoby w wieku 15–75 lat. Największą grupę stanowili respondenci w wieku 21–30 lat (45,8%). Większość z nich pochodziła z dużych miast (48%) i miała wykształcenie średnie (51%) lub wyższe (38%). Najczęściej byli to samodzielni specjaliści, kierownicy średniego szczebla oraz osoby realizujące się w zawodach twórczych (31%). Zdecydowana większość respondentów pochodziła z rodziny pełnej (79%), miała też rodzeństwo (87%)[7]. Sympatie polityczne badanych kształtowały się po stronie lewicy (25%), lecz znaczna część pytanych stwierdziła, że nie interesuje się polityką (16%).

Poniżej omówię część wyników, które reprezentują socjologiczny i psychologiczny, a w mniejszym stopniu seksuologiczny aspekt badania. Stanowią one część rozdziału prezentującego materiał empiryczny[8].

ZWIĄZKI HOMOSEKSUALNE

Prawie 2/3 ankietowanych nie miało stałego partnera, a ci którzy żyli w stałym związku, mieszkali przede wszystkim w miastach powyżej jednego miliona mieszkańców (45%). Wynika to najprawdopodobniej z faktu, że życie w dużej aglomeracji daje poczucie anonimowości – stąd też łatwiej wspólnie żyć pod jednym dachem z chłopakiem, czy spotykać się z przyjacielem, nie wzbudzając podejrzeń o „pedalstwo". W dużych ośrodkach miejskich istnieje również większa możliwość uczestnictwa w życiu towarzyskim (dyskoteki, sauny, puby gejowskie).

---

[7] Moim zdaniem nie ma więc powodu doszukiwać się korelacji pomiędzy rodziną niepełną czy wychowywaniem jedynaka, a powstawaniem homoseksualizmu u dziecka.

[8] Badania te przydały mi się w pracy magisterskiej, która ukazała się drukiem. Por. A. Krasicki, *Homoseksualiści w Polsce. Studium środowiska*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 1999.

97423033

Spośród osób mających stałego partnera (37%) – zdecydowana większość deklarowała wierność (77%), co może przeczyć stereotypowi homoseksualisty jako osoby prowadzącej się niemoralnie i niewyżytej seksualnie. Także większość badanych nieposiadających stałego partnera uważała, iż w przypadku związania się z kimś na stałe zachowa wierność. Respondenci niemający „skoków w bok" najczęściej odpowiadali, że ich wierność jest wynikiem miłości do partnera. Wskazywano również na obawę przed zakażeniem AIDS.

Według większości respondentów związki pomiędzy osobami tej samej płci nie są trwałe (82%). Jedną z przyczyn jest brak akceptacji społecznej dla tego typu związków – co może wpływać na wzrost promiskuityzmu osób homoseksualnych. Opinię tę potwierdzili sami respondenci, wskazując na „mniej sprzyjające warunki społeczne dla związku dwóch mężczyzn lub kobiet niż w przypadku małżeństw heteroseksualnych", „negatywne podejście otoczenia do takich związków, zwłaszcza w małych miastach i na wsi", czy „brak wsparcia dla takich związków ze strony rodziny, społeczeństwa". Powodem nietrwałości związków homoseksualnych jest również, według badanych, brak prawnego usankcjonowania tychże związków. Z tego też m.in. względu większość respondentów jest za legalizacją małżeństw pomiędzy osobami tej samej płci (78%). Homoseksualistów nie łączą dzieci i majątek, dlatego też decyzja o odejściu od partnera jest łatwiejsza. Legalizacja związków osób homoseksualnych jest również ważna ze względu na aspekt prawny (60%) („Każdy ma prawo do takich samych przywilejów społecznych, nie tylko obowiązków"). Wskazywano również na psychiczny aspekt związków (18%) („Możliwość legalizowania związków dałaby też to, że dłużej byśmy się zastanawiali przed rozstaniem – odejściem od tej drugiej połówki") oraz poruszano aspekt tolerancji ze strony społeczeństwa (6%) („Bo brak takiego uregulowania prawnego jest dyskryminacją").

OPINIE RESPONDENTÓW NA TEMAT ADOPCJI DZIECI PRZEZ OSOBY ZORIENTOWANE HOMOSEKSUALNIE

Idea adoptowania dzieci przez osoby homoseksualne, w przeciwieństwie do małżeństw homoseksualnych, nie znalazła poparcia badanych. Ponad połowa była temu przeciwna (57%), a jako główną przyczynę wskazywano dobro dziecka wychowywanego w związku kobiety i męż-

97423033

czyzny (49%). Padały też wypowiedzi świadczące o zagrożeniu dziecka ze strony otoczenia (30%) („Byłoby to krzywdzące dla dziecka, być może nawet upokarzające i ośmieszające w oczach innych rodzin. Mogłoby to spaczać psychikę dziecka, czyniąc je nieszczęśliwym"), zaś niektórzy wypowiadali się na temat zagrożeń dziecka ze strony adopcyjnych rodziców (19%) („Dziecko może być wykorzystywane seksualnie").

Spośród tych, którzy popierali adopcję (33%), najwięcej wypowiedzi dotyczyło zalet wychowywania dziecka przez dwóch mężczyzn (42,6%) („Oni też potrafią je wychować tak, jakby były wychowywane przez matkę kobietę i ojca mężczyznę"), inni natomiast zwracali uwagę na równouprawnienie związków homo- z heteroseksualnymi (29,5%) („[Homoseksualiści] mają takie samo prawo [do adopcji] jak heterycy. Myślę, że [dla dziecka] lepszym rozwiązaniem jest adopcja niż sierociniec"). Badani podkreślali również, że dziecko może scementować związek (16,4%).

Powyższe dane mogą wskazywać, że obawy społeczeństwa, jakoby polscy homoseksualiści chcieli adoptować dzieci, są nieuzasadnione[9]. Media w Polsce, pisząc o legalizacji związków jednopłciowych czy adopcji dzieci przez osoby homoseksualne i robiąc sondy wśród czytelników na ten temat, są konsekwentne w jednym – nie pytają samych homoseksualistów o to, jak postrzegają ten problem.

SAMOAKCEPTACJA BĄDŹ JEJ BRAK I ICH IMPLIKACJE

Zdecydowana większość respondentów (73%) wyraziło opinię, że Polacy mają negatywny stosunek do gejów[10]. Głównym powodem takiego stanu rzeczy jest, ich zdaniem, niezrozumienie, niewiedza i tabu społeczne nałożone na homoseksualizm (40%). Niewiele mniej osób jako przyczynę wrogości podało brak tolerancji dla odmienności (29%),

---

9 Warto w tym miejscu zauważyć, że badacze zjawiska homoseksualizmu nie stwierdzili korelacji między preferencją seksualną rodziców a ich dzieci. Por. Z. Lew-Starowicz, *Zachowania homoseksualne młodzieży*, w: *Wychowawcze, etyczne i społeczne problemy zachowań seksualnych młodzieży*, pod red. Z. Izdebskiego, Towarzystwo Rozwoju Rodziny, Warszawa–Zielona Góra 1992, s. 206.

10 Potwierdzają to badania CBOS-u (*Społeczna akceptacja homoseksualizmu*, Warszawa 1994).

97423033

zaś mniej niż co piąty zauważył, iż jest to spowodowane nieprzychylnym nastawieniem kościoła i przesądami (14%).

Świadomość badanych, że społeczeństwo dyskryminuje homoseksualistów, powoduje, że przeważająca część respondentów nie ujawniła swojej orientacji seksualnej najbliższemu otoczeniu. Prawie co drugi spośród nich jako przyczynę takiego stanu rzeczy podał strach przed rodziną („nie są tolerancyjni"), a co piąty stwierdził, że uczynił tak dla spokoju rodziny i dla „łatwiejszego" życia. W przypadku tych, którzy nie ujawnili się w pracy (73%), głównym powodem był strach przed dyskryminacją („zjedliby mnie żywcem") i chęć zachowania „świętego spokoju".

W przypadku większości badanych nie można więc mówić o „wyjściu z ukrycia" (dokonaniu *coming outu*) – ujawnieniu przed ludźmi, że jest się zorientowanym homoseksualnie. Tylko nieliczni respondenci powiedzieli o swoim homoseksualizmie w domu (46%), a głównym powodem „wyjścia z ukrycia" była chęć „życia w prawdzie" (51%). Jak wynika z wypowiedzi, ujawnienie swych homoseksualnych preferencji dało im większy komfort psychiczny. Inną przyczyną, dla której respondenci ukrywali swoją orientację seksualną, może być wspomniana wyżej obawa przed dyskryminacją. Na pytanie: „Czy słyszałeś o dyskryminacji homoseksualistów?" prawie co piąty respondent (18%) podał konkretny przykład (również z własnego doświadczenia).

ŚRODOWISKO GEJOWSKIE W OPINII RESPONDENTÓW

W wielu anonsach towarzyskich w magazynach gejowskich ogłaszający się czytelnicy, chcący pokazać się z jak najlepszej strony, zaznaczają, iż są „spoza środowiska" i szukają podobnej „niebranżowej" osoby. Np. „Niebanalny, pełen życia i humoru 32-latek, 178/80. Pozna młodego mężczyznę spoza środowiska czującego potrzebę zawarcia dłuższej znajomości" („Filo", nr 3 z marca 1996 r., s. 33) lub „Młody, przystojny, ustawiony, 100% facet, pozna kumpla, który jest przystojny i atrakcyjny, jest również 100% facetem (jakiekolwiek zmanierowanie dyskwalifikuje), najlepiej spoza środowiska i bez kontaktów z nim, funkcjonującego normalnie jako osoba hetero" („Men!", nr 1 ze stycznia 1994 r., s. 86).

Przypadkowy czytelnik powyższych ogłoszeń mógłby dojść do wniosku, iż środowisko gejowskie składa się z osób zmanierowanych, zniewieściałych, poszukujących szybkiego niezobowiązującego seksu – a co

97423033

za tym idzie, niezasługujących na poważne traktowanie, a tym bardziej na szacunek. Z wypowiedzi badanych wyłania się jednak nieco inny obraz. Również i moje obserwacje przekonały mnie, iż takie generalizowanie nie jest zgodne z prawdą. Środowisko gejowskie bowiem to nie tylko zblazowane, krzykliwe osoby przesiadujące w pubach i dyskotekach gejowskich. To także ci, którzy – oprócz uczęszczania do lokali gejowskich – udzielają się w organizacjach gejowsko-lesbijskich, nie kryją swej homoseksualnej orientacji przed światem, nie wstydzą się swoich homoseksualnych znajomych.

Obserwacje te pokrywają się w większości z odpowiedziami respondentów. Prawie połowa ankietowanych (44%) określając kogoś należącego do środowiska gejowskiego, uznała, iż jest to osoba aktywna towarzysko – a ich odpowiedzi miały pozytywne zabarwienie. Tylko co szósty badany charakteryzując środowisko gejowskie, wyraził się o nim negatywnie – dla tych respondentów oznaczało ono głównie grupę osób nastawionych na przypadkowe kontakty seksualne („lata po knajpach i coś wyrywa"). Dla niecałych sześciu procent ankietowanych nie ma czegoś takiego jak „środowisko gejowskie". Przynależność do niego zadeklarowała zaś prawie połowa badanych (47%).

WNIOSKI

W naszym kręgu kulturowym homoseksualizm jest odmiennością, wywołującą zazwyczaj negatywne emocje. Homoseksualistów się boi, nienawidzi, potępia, nie akceptuje, albo okazuje się im współczucie, którego być może nie potrzebują. Rzadko zdarza się, by nad homoseksualizmem przejść do porządku dziennego. Jeśli się pojawia, prowokuje oceny, definicje, interpretacje, słowem – wartościuje się go. Gej jest więc dla społeczeństwa nie tylko jednostką inną – postrzeganą jako fakt obiektywny, niewymagający komentarza. Jest też obcym – stosunek do niego wyznaczają emocje i wiedza zdroworozsądkowa oparta na stereotypach. W Polsce, gdzie znaczącą rolę (zarówno społeczną, jak i polityczną) odgrywa kościół katolicki, społeczną percepcję homoseksualizmu najczęściej kształtuje przeświadczenie, iż jest on pogwałceniem powszechnie przyjętych zasad. Negatywne nastawienie do tej orientacji seksualnej ma źródło przede wszystkim w głębokim przeświadczeniu, iż osoby homoseksualne godzą w podstawowy system wartości narodu, czyli w rodzinę, która w naszym kraju zawsze była punktem odniesienia

97423033

dla zachowań moralnych oraz – co jest równie istotne, patrząc na burzliwą historię – patriotycznych. W mniemaniu większości Polaków geje zdają się zaprzeczać ważności rodziny i w imię zachowania tej wartości potępia się ich, oskarżając o deprawację nieletnich, niemoralne prowadzenie się, pedofilię i, co za tym idzie, rozbijanie rodzin. Skutkiem podobnego myślenia jest między innymi to, że większość Polaków nie uznaje osób homoseksualnych za pełnowartościowych członków społeczeństwa i tym samym nie byłaby skłonna dopuścić ich do pełnienia ważnych funkcji społecznych.

Postawa ta rodzi również homofobię, będącą przyczyną pogardy i uprzedzenia. Znajduje ona ujście w przemocy fizycznej lub, co zdarza się częściej, agresji słownej. Osoby homoseksualne piętnuje się, poniżając je, jak również obarczając winą za pojawienie się AIDS. Wygodniej jest bowiem sądzić, że ta choroba nie dotyczy „zdrowej" części populacji. Dochodzi też do zjawisk, które w cywilizowanym świecie nie miałyby miejsca. Oto redakcja jednego z poczytnych dzienników nie widziała nic zdrożnego w zamieszczeniu ogłoszenia tego typu: „Medal dla wirusa HIV za wybitne zasługi w oczyszczaniu społeczeństwa z pedałów i narkomanów"[11].

Postawa wobec osób homoseksualnych może być więc trafnym miernikiem mentalności społeczeństwa polskiego. Kreowanie i utrwalanie negatywnego wizerunku osób homoseksualnych świadczy o generalnej tendencji do potępiania i przybierania wrogiej postawy nie tylko wobec gejów i lesbijek, ale również wobec wszelkich innych i obcych (mniejszości narodowe, etniczne, wyznaniowe). W Polsce, w wyniku społecznej dezaprobaty i awersji do homoseksualizmu, wiele osób homoseksualnych ma niskie poczucie własnej wartości, czuje się winnymi i odczuwa niepokój w związku ze swoją preferencją seksualną. Prowadzi to często do wyalienowania, samotności, depresji. Geje często żyją w strachu, żeby ktoś nie dowiedział się o ich orientacji seksualnej. A przecież także i samopoczucie mniejszości homoseksualnej jest miernikiem tolerancji i otwartości społeczeństwa, bowiem to, jak w danym kraju żyje się mniejszościom, świadczy o tym, z jakim społeczeństwem ma się do czynienia.

Brak wiedzy o homoseksualizmie sprzyja powstawaniu krzywdzących opinii na temat osób homoseksualnych – co często podkreślali badani. Opinia publiczna, karmiąc się pobieżnymi – opartymi najczęściej na przesądach – informacjami, utrwala w społeczeństwie niechęć i uprzedzenia do ludzi zorientowanych homoseksualnie. W przełamywaniu tych stereotypów pomocny byłby silny ruch gejowsko-lesbij-

[11] „Express Wieczorny", nr 90 z 17 kwietnia 1998 r.

97423033

ski, którego celem byłoby konsekwentne dążenie do równouprawnienia i szerzenie tolerancji wobec osób zorientowanych homoseksualnie. Jednak jak na razie organizacje gejowskie nie nawiązują szerszych kontaktów ze społeczeństwem i tym samym nie podejmują próby stworzenia pozytywnego wizerunku osób homoseksualnych.

Bibliografia

Boczkowski, K., *Homoseksualizm*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1992.

Gorgol, T., *Prawno-społeczne aspekty homoseksualizmu*, „Palestra" 1977, nr 10.

Lew-Starowicz, Z., *Zachowania homoseksualne młodzieży*, w: *Wychowawcze, etyczne i społeczne problemy zachowań seksualnych młodzieży*, pod red. Z. Izdebskiego, Towarzystwo Rozwoju Rodziny, Warszawa–Zielona Góra 1992.

Weinberg, G., *Ludzie zorientowani homoseksualnie w społeczeństwie*, tłum. J. Jaworski, Softpress, Poznań 1991.

White, E., *Kultura seksualna*, tłum. J. Jarniewicz, „Literatura na Świecie" 1997, nr 3.

97423033

Katarzyna Bojarska-Nowaczyk

„PRZEGIĘTE CIOTKI NIEMILE WIDZIANE" – O HOMOFOBII GEJÓW I LESBIJEK

Homofobię najczęściej definiuje się jako wrogą postawę wobec gejów i lesbijek, uwarunkowaną irracjonalnym lękiem (fobią – stąd właśnie pochodzi nazwa zjawiska). W ten sposób rozumiał ją twórca tego terminu, George Weinberg[1]. Nierzadko, w duchu psychoanalitycznym, przypisuje się źródła tego lęku wypartym pragnieniom homoseksualnym. Badania zjawiska sugerują jednak, że Weinbergowska interpretacja awersji wobec gejów i lesbijek – choć nadal bardzo rozpowszechniona – jest błędna, gdyż lokuje to zjawisko w niewłaściwej przegródce.

Krytycy powyższego podejścia zauważają, że nie dostarczono dotąd dostatecznych dowodów na jej poparcie[2]. Przeciwnie, badania empiryczne wręcz podważają jego zasadność. Okazuje się, że wielu ludzi wrogich osobom homoseksualnym nie wykazuje fizjologicznej reakcji lęku charakterystycznej dla fobii[3]. Weinbergowskie ujęcie homofobii nie znajduje również potwierdzenia w przeprowadzonych przeze mnie badaniach nad osobowościowymi uwarunkowaniami homofobii, które nie wykazały praktycznie żadnego istotnego związku między homofobią a lękiem, mierzonymi za pomocą testów psychologicznych. Poza tym, o ile fobia stanowi za każdym razem indywidualny, kliniczny przypadek, o tyle homofobia jest zjawiskiem na skalę społeczną. I wreszcie, osoba z fobią z reguły cierpi z powodu swojej przypadłości, która utrudnia normalne funkcjonowanie, podczas gdy osoba homofobiczna nie pragnie zmiany swoich ustosunkowań, a wręcz aktywnie się bro-

1 G. Weinberg, *Society and the Healthy Homosexual*, St. Martin's Press, New York 1972.

2 Por. G.M. Herek, *Definitions: Homophobia, Heterosexism, and Sexual Prejudice*, „Sexual Orientation: Science, Education and Policy". 1 VI 2003, http://psychology.ucdavis.edu/rainbow/html/prej_defn.html.

3 S.A. Shields i R.E. Harriman, *Fear of Male Homosexuality: Cardiac Responses of Low and High Homonegative Males*, „Journal of Homosexuality"1984, nr 10(1/2); J.P. Richmond i H. McKenna, *Homophobia: An Evolutionary Analysis as Applied to Nursing*, „Journal of Advanced Nursing" 1998, nr 28(2), s. 362–369.

97423033

ni przed taką ewentualnością. Nierzadko nie przyznaje się przed sobą i innymi do awersji wobec gejów i lesbijek, nawet jeśli dla obserwatora jej obecność jest ewidentna. Chociaż nie można wykluczyć związku między homofobią a lękiem, przynajmniej w niektórych przypadkach, to jednak wydaje się, że jego rola w genezie tego zjawiska jest przeceniana przez wielu teoretyków.

Homofobia wykazuje za to wszelkie cechy uprzedzenia. Może przejawiać się w trzech sferach, które wyodrębnia się głównie dla celów akademickich, ponieważ w praktyce wzajemnie się przenikają i nierzadko trudno je rozgraniczyć. Najważniejszy jest komponent emocjonalny, a więc negatywne wartościowanie: nieprzychylne oceny i wrogie ustosunkowania, począwszy od ironicznego protekcjonalizmu, skończywszy na obrzydzeniu i jawnej nienawiści. Komponent poznawczy uprzedzenia to stereotypy, czyli oparte na nadmiernej generalizacji przekonania – przypisywanie wszystkim członkom wyróżnionej grupy identycznych cech lub zachowań, niezależnie od rzeczywistych różnic między osobami[4]. Osoba uprzedzona dopuszcza nieliczne odstępstwa indywidualne, lecz traktuje je jako „wyjątki potwierdzające regułę". Komponent behawioralny to wrogie zachowania w stosunku do obiektu uprzedzenia. Mogą być tak niewinne jak obmawianie (nieprzychylne określenia, komentarze lub wzmianki) albo tak drastyczne jak atak fizyczny, a nawet ludobójstwo[5].

Homofobia jest uprzedzeniem, a więc uwarunkowaną społecznie awersyjną postawą wobec gejów i lesbijek, opartą wyłącznie na ich przynależności do mniejszości homoseksualnej, ignorującą indywidualne cechy poszczególnych członków grupy. Ponadto, jak każde uprzedzenie, homofobia jest aktywnie oporna na zmianę, tzn. wszelkie próby korekty bezpodstawnych sądów u osoby homofobicznej rodzą silny emocjonalny opór, który najczęściej uniemożliwia jakiekolwiek modyfikacje.

Nie zawsze demonstracja fałszywych wyobrażeń o gejach i lesbijkach świadczy o uprzedzeniu. Jeśli konfrontacja z materiałami dowodowymi, podważającymi dotychczasowe przekonania, skutkuje zmianą zarówno tych ostatnich, jak i ustosunkowań, możemy mówić o tym, że ich źródło tkwiło raczej w braku stosownej edukacji na temat homoseksualizmu, a nie w utrwalonym uprzedzeniu. Oznacza to, że z czę-

---

[4] Por. E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. A. Bezwińska, W. Domachowski, M. Draheim, E. Hornowska, M. Kowalczyk, Z. Kowalik, M. Zakrzewski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 543.

[5] Por. G.W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing Company Inc., New York 1958.

97423033

ścią osób, dających wyraz homofobicznym poglądom, można wiązać nadzieje na stosunkowo łatwą zmianę postaw w kierunku pozytywnym pod wpływem stosownych zabiegów edukacyjnych.

Skoro już wyjaśniłam, jakim rozumieniem homofobii będę się posługiwać w dalszej części tekstu, przejdę do zasadniczego przedmiotu moich rozważań. Obiektem mojego zainteresowania nie będzie tu homofobia osób heteroseksualnych, lecz ta przejawiana przez gejów i lesbijki, zwana homofobią zinternalizowaną (uwewnętrznioną).

W latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku Gordon Allport w słynnej książce *The Nature of Prejudice* opisał piętnaście „zachowań obronnych" czy też „obron ego" (*ego defenses*), powstających u członków grup mniejszościowych pod wpływem skierowanych pod ich adresem uprzedzeń. W ten sposób zwrócił uwagę na fakt, że uprzedzenie nie pozostaje bez wpływu na funkcjonowanie psychiczne osób padających jego ofiarą. Stwierdził, że część zachowań obronnych ego ma charakter intrapunitywny (skierowany na siebie), a część – ekstrapunitywny (skierowany na zewnątrz).

Osoby homoseksualne często przejawiają uprzedzenie wobec własnej grupy, jednak faktyczna skala zjawiska jest niezwykle trudna do ustalenia. Gregory Herek[6] badając ludzi homoseksualnych zaobserwował, że osoby silniej homofobiczne częściej ukrywają swoją orientację i czują się mniej związane z gejowską społecznością niż te o słabszym nasileniu homofobii. Można wnioskować, że osoby najsilniej uprzedzone mogą trzymać swoją homoseksualną orientację w ścisłej tajemnicy, przeto w ogóle nie są dostępne badaniom nad gejami i lesbijkami.

Na pozór homofobia gejów i lesbijek wydaje się zjawiskiem zagadkowym. Jednakże rzut oka na typowy przebieg socjalizacji osób homoseksualnych sprawia, że kształtowanie się u nich wrogich postaw staje się bardziej zrozumiałe.

Uczenie się homofobicznych postaw to proces, który zaczyna się już w dzieciństwie i przebiega w podobny sposób u wszystkich dzieci, niezależnie od tego, jaką orientację seksualną ujawnią w przyszłości. Sprzyjają temu dwie prawidłowości: heteronormatywność zachodniego społeczeństwa oraz to, że orientacja seksualna każdego człowieka staje się znana dopiero wiele lat po urodzeniu. Zasadniczo w naszym kręgu kulturowym socjalizacja dziecka przebiega w myśl powszechnego założenia, że wyrośnie ono na osobę heteroseksualną. W efekcie ono samo oczekuje, że w przyszłości zwiąże się z osobą odmiennej płci, za-

[6] G.M. Herek, J.C. Cogan, J.R. Gillis, E.K. Glunt, *Correlates of Internalized Homophobia in a Community Sample of Lesbians and Gay Men*, „Journal of the Gay and Lesbian Medical Association" 1998, nr 2, s. 17–25.

97423033

łoży rodzinę, wyda na świat dzieci i przez długi czas nie podejrzewa, iż może stać się członkiem prześladowanej grupy. Zanim uświadomi sobie orientację homoseksualną – zazwyczaj w okresie dojrzewania, a niekiedy nawet później – bez przeszkód przesiąka mylnymi stereotypami i powiązanymi z nimi negatywnymi ocenami dotyczącymi gejów i lesbijek, wyniesionymi z domu rodzinnego, kręgu rówieśniczego, ze szkoły, kościoła, mediów itd. Do tego momentu proces nabywania uprzedzenia przebiega więc podobnie u osób homo- jak i heteroseksualnych.

Nasilenie przyswojonej w dzieciństwie i młodości homofobii jest rzeczą indywidualną i zależy od wielu czynników, takich jak: światopogląd przejęty od rodziców, nawyki myślowe, otwartość umysłowa *versus* osobowość dogmatyczna, autorytarna, wyznawane wartości, normy moralne i religijne, własne doświadczenia, to czy i w jaki sposób temat homoseksualizmu był poruszany w domu rodzinnym itd. W badaniu, które przeprowadziłam na próbie 424 osób, miażdżąca większość badanych przejawiała pewne homofobiczne przekonania, a więc nawet u ludzi bardzo homofilnych występowały one w szczątkowej postaci.

W momencie uświadomienia sobie orientacji homoseksualnej gej lub lesbijka startuje więc do konfrontacji z tym odkryciem z pewnego wyjściowego poziomu homofobii. Ten ważny moment jest punktem wyjścia do zakwestionowania uwewnętrznionych osądów. Osoba homoseksualna staje przed wewnętrznym konfliktem wobec stwierdzenia, że wrogie postawy względem ludzi homoseksualnych powinna odnieść również do samej siebie. Sposób jego rozwiązania zadecyduje o ostatecznym nasileniu i typie homofobii. Zinternalizowana homofobia u gejów i lesbijek jest więc zalegającym stanem pierwotnym – nie zwalczoną pozostałością z okresu heteronormatywnej samoświadomości. Oczywiście, jej poziom może wtórnie wzrastać u osoby świadomej swojej homoseksualności, np. gdy w poszukiwaniu własnej tożsamości zwiąże się ze środowiskiem, upatrującym w homoseksualizmie źródła wszelkiego zła.

W jaki sposób gej lub lesbijka może rozwiązać konflikt między uwewnętrznioną w młodości homofobią („homoseksualizm jest zły i niemoralny, a co za tym idzie, ludzie homoseksualni są źli i niemoralni i popełniają złe i niemoralne czyny") a własną homoseksualnością („ja sam jestem osobą homoseksualną")? Likwidacja tej niezgodności nie jest zdarzeniem jednorazowym, lecz procesem, i może zostać rozwiązana na trzy sposoby – bardziej lub mniej zaawansowane, bardziej lub mniej korzystne. Osoba homoseksualna w danym momencie swojego życia może więc przejawiać zasadniczo jeden z trzech typów ustosunkowań wobec własnego i cudzego homoseksualizmu, przy czym rzadko spotyka się je w czystej postaci. Osobowość ludzka jest niezwykle zło-

97423033

żona, dlatego u jednej osoby poszczególne składniki postaw i przekonań na temat gejów i lesbijek mogą powstawać wskutek różnych strategii rozumowania. Typ ustosunkowania, od którego osoba homoseksualna rozpoczyna pracę nad konfliktem, jak również ten, na którym tę pracę kończy, jest kwestią indywidualną i uzależnioną od wielu czynników, o których będzie mowa poniżej.

Wydaje się, że praca nad niezgodnością między uprzedzeniem a własną homoseksualnością najczęściej rozpoczyna się od przyjęcia rozwiązania pierwszego. Wiele osób nie wykracza poza to stadium, dla innych, ze względu na obecność sprzyjających czynników, to stadium jest jedynie przejściowe w drodze do osiągnięcia jednego z dwóch bardziej przystosowawczych rezultatów. Strategie niwelowania wewnętrznej niezgodności wyglądają następująco:

1. Skierowanie homofobii na samego siebie. Sposób myślenia osoby znajdującej się na tym etapie można zilustrować tak: „Mówi się, że ludzie homoseksualni są źli i niemoralni i popełniają złe i niemoralne czyny. Ja jestem osobą homoseksualną, a zatem – tak jak reszta – jestem zły i niemoralny i popełniam złe i niemoralne czyny (lub mam skłonności do ich popełniania)".

Zinternalizowana homofobia tego typu przejawia się bezrefleksyjną akceptacją większości funkcjonujących w społeczeństwie negatywnych stereotypów i postaw wobec gejów i lesbijek. Wiara w to, że homoseksualizm jest zły i niemoralny, rodzi głęboką niechęć do własnej orientacji oraz poczucie winy lub wstydu za siebie i za innych przedstawicieli mniejszości homoseksualnej. Ludzie, u których takie odczucia są mocno utrwalone, z reguły silnie utożsamiają się z większością heteroseksualną, a w debacie na temat praw gejów i lesbijek zajmują stanowisko bliższe prześladowcy niż ofierze: atakują osoby homoseksualne, krytykują postulaty równouprawnienia, obwiniają gejów i lesbijki za przysługujący im status społeczny („teoria dobrze zasłużonej reputacji"[7]), namawiają ich do wstrzemięźliwości seksualnej itd. To z tej grupy najczęściej rekrutują się osoby poszukujące możliwości zmiany orientacji na heteroseksualną. Mogą też w imię konformizmu społecznego zawierać heteroseksualne związki małżeńskie (w myśl zasady, że „miłość homoseksualna jest zawsze mniej dojrzała od tej między kobietą i mężczyzną") lub wstępować do organizacji aktywnie piętnujących i zwalczających homoseksualizm.

W łagodniejszej postaci tego rodzaju homofobii nienawiść do siebie i poczucie winy z powodu własnego homoseksualizmu nie wyrażają się

7 Por. G.W. Allport, *The Nature of Prejudice*, op. cit, s. 85.

97423033

już w sposób bezpośredni, lecz mniej jawnie. Można o nich wnioskować na podstawie wypowiedzi danej osoby, choć ta pozornie zdaje się akceptować własny homoseksualizm. Homofobia i tu manifestuje się skwapliwą akceptacją pozycji społecznej, zajmowanej przez gejów i lesbijki w myśl przekonania, że ludziom homoseksualnym żyje się całkiem dobrze („niczego nam nie brakuje"). Uderza bardzo ostrożne i nieśmiałe podejście do roszczeń o prawa ludzi homoseksualnych („lepiej się nie wychylać, bo to rodzi negatywne konsekwencje") oraz daleko posunięty konformizm społeczny („popieram legalizację związków gejowskich, ale uważam, że ludzie homoseksualni nie powinni mieć dzieci", „myślę, że geje nie powinni pracować jako nauczyciele", „jestem teraz w związku homoseksualnym, ale wkrótce planuję go zerwać i ustatkować się, bo to jednak nie jest do końca normalne"). Filozofię życiową takiej osoby trafnie opisuje motto: „przepraszam, że żyję".

Większość osób, u których ten typ homofobii jest nasilony, odcina się od środowiska gejowskiego i funkcjonuje w otoczeniu ludzi heteroseksualnych, nierzadko nie zdradzając nikomu swojej orientacji. Zarówno nasilona, jak i łagodna postać tej formy homofobii wydają się rozpowszechnione.

Ten właśnie sposób wyrażania się homofobii u większości osób homoseksualnych stanowi punkt wyjścia do konfrontacji z własną homoseksualnością. Dla niektórych jest to stadium tylko przejściowe, lecz zapewne wiele osób pozostaje w nim na zawsze. Jest to bardzo destruktywne z punktu widzenia funkcjonowania psychicznego. Nienawiść do siebie może skutkować problemami psychicznymi: obniżeniem samooceny, lękiem, depresją, a nawet próbami samobójczymi[8].

Utrwalenie się tego typu zinternalizowanej homofobii ma miejsce wtedy, gdy na daną osobę działa najbardziej niekorzystny splot czynników wewnętrznych i zewnętrznych, nie pozwalających przepracować konfliktu w sposób nieszkodliwy dla samooceny. Takimi czynnikami mogą być m.in.: wyjściowy niski poziom samooceny, osobowość dogmatyczna, autorytarna (zamknięty umysł i sztywność myślenia), wysoki poziom konformizmu społecznego, silne i sztywne przywiązanie do tradycyjnej obyczajowości i norm społecznych oraz religijnej moralności, wysoki poziom religijności, wysoki wyjściowy poziom homofobii, brak w najbliższym otoczeniu osób homofilnych, styczność z literaturą przedmiotu obciążoną konserwatywną ideologią przy braku dostępu do alternatywnych źródeł wiedzy na temat homoseksualizmu.

---

[8] *Guidelines for Psychotherapy with Lesbian, Gay & Bisexual Clients*, „American Psychologist" 2000, nr 55(12), s. 1440–1451.

97423033

Ten poziom zinternalizowanej homofobii można by nazwać intrapunitywnym[9].

2. U niektórych osób kształtuje się postawa wybiórczo homofilna. Tok rozumowania osoby z tym typem homofobii można zilustrować następująco: „Mówi się, że ludzie homoseksualni są źli i niemoralni i popełniają złe i niemoralne czyny. Ja jestem osobą homoseksualną, a jednocześnie nie jestem zły i niemoralny i nie popełniam złych i niemoralnych czynów (moi homoseksualni znajomi również nie są tacy i nie popełniają takich czynów). Z tego wniosek, że istnieje grupa normalnych gejów (lesbijek), takich jak ja (i moi znajomi), cierpiących prześladowania z powodu reszty gejów (lesbijek), którzy są źli i niemoralni i popełniają złe i niemoralne czyny".

Osoby wybiórczo homofilne nierzadko izolują się od innych osób homoseksualnych i funkcjonują w otoczeniu heteroseksualnym, z którego rekrutują swoich znajomych. Mogą też utrzymywać kontakty z tymi gejami lub lesbijkami, których uznają za podobnych do siebie, a nawet działać w organizacjach homofilnych.

Dzielą ludzi na grupy, wobec których prezentują odmienne postawy. Tych, których uznają za podobnych do siebie, faworyzują, uznają za normalnych, postępujących właściwie, lepszych, niesłusznie uciskanych, zasługujących na równouprawnienie. Innych deprecjonują, darząc uczuciem wrogości i przypisując im te same stereotypowe charakterystyki, o które posądza ich społeczeństwo. I tak pozostali geje lub lesbijki uważani są za nienormalnych, gorszych, śmiesznych, godnych pogardy, niemoralnych, postępujących niewłaściwie, ponoszących winę za opresję wszystkich osób homoseksualnych i opóźniających przez swe niegodziwości i śmieszności należne grupie „normalnych" gejów lub lesbijek równouprawnienie.

Często ofiarą tego typu uprzedzeń wewnątrzgrupowych padają osoby wyróżniające się wyglądem lub przekraczające granice utrwalonych tradycją ról płciowych („poznam pana nie budzącego skojarzeń"), sfeminizowani geje („przegięte cioty powinny przestać się tak wyróżniać, bo ściągają na nas powszechną nienawiść"), zmaskulinizowane lesbijki („nie polecam tego klubu ze względu na dużą ilość babochłopów"), transwestyci, ludzie transseksualni („nie będę walczyć o prawa przebierańców"), bądź też osoby o odmiennych niż dana osoba zainteresowaniach lub trybie życia, np. działacze gejowscy („to agresywni awanturnicy", „nigdy bym się z takim nie umówił"), bywalcy klubów gejowskich („to płytcy ludzie i narkomani, którzy żyją tylko w celu zaspokajania

9 Por. G.W. Allport, *The Nature of Prejudice*, op. cit., s. 156.

97423033

prymitywnych potrzeb"), osoby aktywne seksualnie („oni są niedojrzali, nieodpowiedzialni i roznoszą AIDS"), osoby uczestniczące w paradach gejowskich i w innych przejawach popularnej kultury gejowskiej („to wulgarni i pożałowania godni dziwacy, którzy nastawiają społeczeństwo przeciwko normalnym gejom i lesbijkom").

Ten typ homofobii wydaje się bardzo rozpowszechniony – można przpuszczać, że większość osób homoseksualnych w pracy nad wewnętrznym konfliktem nie wykracza poza ten właśnie rezultat. Prawdopodobnie też dla części osób ten etap bywa stadium początkowym w konfrontacji z własnym homoseksualizmem.

Osiągnięcie tego stadium dostępne jest dla osób, których mechanizmy osobowościowe są na tyle dobrze rozwinięte, aby skutecznie chronić własną samoocenę, jednakże brak też im czynników optymalnych ku temu, aby doszło do wykształcenia się postawy całkiem homofilnej. Może tu występować podobny splot czynników, jak w przypadku opisanym w poprzednim punkcie, przy wyższym wyjściowym poziomie samooceny (a więc większej motywacji do jej aktywnej ochrony przez zmianę myślenia), a niższym nasileniu religijności, konserwatyzmu światopoglądowego i konformizmu. Poziom dogmatyzmu, autorytaryzmu i początkowej homofobii mogą być podobne do tych w poprzednim przypadku. Przywiązanie do norm społecznych i obyczajowych może, lecz nie musi być słabsze, ponieważ osoby o tym typie uprzedzenia mogą posiłkować się mechanizmem „podwójnej moralności", czyli przykładaniem w ocenach moralnych łagodniejszej miary do siebie samego niż do pozostałych gejów i lesbijek. Może też być tak, że dana osoba ma liberalne podejście do norm seksualnych, lecz konserwatywne wobec ról płciowych, stąd niechęć wobec osób przekraczających stereotypy płci. Przejściu ze stadium zinternalizowanej homofobii w stronę postawy wybiórczo homofilnej może też sprzyjać kontakt z innymi ludźmi homoseksualnymi, jednak o tym samym typie homofobii. Jeśli nie występuje motywacja ani okoliczności sprzyjające pogłębianiu wiedzy na temat homoseksualizmu (np. poszukiwanie literatury nieobciążonej uprzedzeniem), to postawa całkiem homofilna może się nigdy nie wytworzyć.

Postawa wybiórczo homofilna jako sposób złagodzenia wewnętrznej niezgodności polega na skierowaniu awersji wobec gejów i lesbijek na zewnątrz, a więc jedynie na odsunięciu jej od własnej osoby. To rozwiązanie ma charakter przystosowawczy, gdyż nie jest tak zagrażające dla funkcjonowania psychicznego, jak pozostawanie na stadium pierwszym. Jest natomiast szczególnie niekorzystne dla innych osób homoseksualnych, ponieważ w obrębie prześladowanej mniejszości tworzy podgrupy kozłów ofiarnych, cierpiących podwójną opresję – ze strony heteroseksualnej większości i z wewnątrz środowiska gejowskiego. Sło-

97423033

wem, maskowana homofobia stanowi zewnętrzne zagrożenie dla prawidłowego funkcjonowania psychicznego osób homoseksualnych, odróżniających się pewnymi cechami od reszty, które zamiast wsparcia i akceptacji ze strony własnej grupy napotykają na odrzucenie.

Postawa wybiórczo homofilna ma charakter bardzo podstępny, ponieważ ani sama uprzedzona osoba, ani inni ludzie w jej otoczeniu najczęściej nie zdają sobie sprawy, że za jej opiniami faktycznie kryje się bujnie rozwinięta homofobia. Wręcz przeciwnie, często osoby o tego typu postawach uważają się za ludzi postępowych, wyzwolonych, racjonalnych i tolerancyjnych.

Ten typ zinternalizowanej homofobii można by nazwać ekstrapunitywnym[10].

3. Ukształtowanie się postawy homofilnej. Do całkowitego wyeliminowania homofobii dochodzi, jeśli w wyniku rozumowej analizy osoba homoseksualna konkluduje, że homofobiczne przekonania nie mają związku z rzeczywistością. Oto przykład tego typu rozumowania: „Mówi się, że ludzie homoseksualni są źli i niemoralni i popełniają złe i niemoralne czyny. Ja jestem homoseksualny, a jednocześnie nie jestem zły i niemoralny i nie popełniam złych i niemoralnych czynów (moi homoseksualni znajomi również nie są tacy i nie popełniają takich czynów). Zatem to, co się mówi o gejach i lesbijkach, nie jest zgodne z prawdą. Na podstawie samej homoseksualności nie można nikogo trafnie ocenić i orzekać o innych właściwościach tej osoby".

Ludzie prezentujący ten typ myślenia odrzucają stereotypy na temat gejów i lesbijek, nie przyjmują *a priori* postaw wrogich, nie stronią od osób homoseksualnych, z którymi chętnie się przyjaźnią. Nie odrzucają osób prześladowanych w obrębie mniejszości.

Tego typu rozwiązanie konfliktu jest najkorzystniejsze dla funkcjonowania psychicznego[11] i społecznego, gdyż skutkuje pełną akceptacją siebie samego jako osoby homoseksualnej oraz pozostałych gejów i lesbijek.

Zapewne niezmiernie mało jest osób, które już w momencie odkrycia w sobie orientacji homoseksualnej cechują się postawą całkowicie homofilną. Wymagałoby to wzrastania w środowisku całkowicie pozbawionym uprzedzeń wobec mniejszości seksualnych, co w naszym kręgu kulturowym zdarza się niesłychanie rzadko. Wydaje się, że niewiele osób homoseksualnych, nawet po wielu latach od uświadomienia sobie

10 Ibidem, s. 156.

11 Por. *Gay, Lesbian and Bisexual Issues*, „Fact Sheet. American Psychiatric Association" 2000. 1 VI 2003, http://www.psych.org/public_info/gaylesbianandbisexualissues22701.pdf.

97423033

własnej homoseksualności, jest zdolnych wykształcić ten typ postawy. Wytworzenie jej wymaga bowiem splotu różnych sprzyjających czynników. Można przewidywać, że należą do nich: brak dogmatycznych i autorytarnych rysów osobowości (otwarty umysł, elastyczność myślenia), niski poziom konformizmu, duża elastyczność w podejściu do norm społecznych (szczególnie dotyczących seksualności i ról płciowych) i moralności religijnej, niski poziom tradycyjnie ujętej religijności, brak pierwotnej homofobii lub – częściej – jej niski wyjściowy poziom, liberalny światopogląd, motywacja do przemyśleń i pozyskiwania adekwatnej wiedzy, wsparcie ze strony innych osób, w tym najbliższej rodziny, kontakt z homofilnymi gejami i lesbijkami, dostęp do literatury tematu nieobciążonej konserwatywną ideologią itp.

Zaprezentowana powyżej koncepcja zakłada, że stan zinternalizowanej homofobii jest najczęściej stadium wyjściowym do tworzenia się postaw homofilnych. W tym sensie jest to raczej koncepcja pozbywania się uwewnętrznionego uprzedzenia, a nie jego nabywania. Homofobia powstaje wskutek uczenia się społecznego, natomiast o ile nieobecne są pewne doświadczenia lub rysy osobowości, które umożliwią proces zakwestionowania wyjściowych ustosunkowań, uwewnętrznione uprzedzenie pozostaje w stanie nienaruszonym.

Koncepcja ta wymaga empirycznej weryfikacji – ustalenia, które cechy osobowości faktycznie sprzyjają tworzeniu się postaw homofilnych, a które – wybiórczo homofilnych. Należy również ustalić, czy postawa wybiórczo homofilna stanowi zazwyczaj stadium pośrednie między homofobią skierowaną na siebie a postawą całkiem homofilną, czy też ta ostatnia stanowi niezależne rozwiązanie i nie wymaga zapośredniczenia w częściowej homofobii. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że ukształtowanie się wybiórczej homofilności skutecznie hamuje proces tworzenia się postawy całkiem pozbawionej uprzedzeń, ponieważ likwidując wewnętrzny konflikt i ratując pozytywną samoocenę, redukuje motywację do dalszych przemyśleń. Wydaje się też, iż ta strategia jest znacznie łatwiej dostępna ludziom od początku przejawiającym homofobię. Jak wiadomo, uprzedzenie, ze względu na swoją emocjonalną genezę[12], jest niezwykle oporne na zmianę, dlatego bardziej prawdopodobne jest jego utrzymanie, z wyłączeniem jedynie własnej osoby, niż jego całkowite usunięcie. Ta prawidłowość tłumaczy, dlaczego tak rzadko spotyka się gejów i lesbijki o postawach wyłącznie homofilnych.

---

[12] Por. M. Jarymowicz, *W poszukiwaniu przesłanek sztywności stereotypów*, w: *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 3–25.

97423033

Podsumowując, wydaje się, że zinternalizowana homofobia skierowana na własną osobę jest stadium, przez które przechodzi większość gejów i lesbijek. Większość z nich albo nigdy nie wychodzi poza to stadium, albo ucieka się do łatwo dostępnej strategii utrzymania uprzedzenia wobec innych osób homoseksualnych przy jednoczesnym wyłączeniu własnej osoby. Niewielka część osób dzięki konstelacji sprzyjających czynników wewnętrznych i zewnętrznych potrafi na drodze rozumowej pozbyć się homofobii. Wydaje się, że fachowa pomoc psychoterapeutyczna może przyczynić się do kształtowania się racjonalnych postaw u osób, które samodzielnie nie są w stanie tego osiągnąć, a więc przejawiających pierwszy lub drugi typ zinternalizowanej homofobii.

Homofobia nie jest, jak się często sądzi, zjawiskiem ograniczonym wyłącznie do populacji heteroseksualnej, lecz występuje powszechnie u osób homoseksualnych. O ile od opresji zewnętrznej można się w dużej mierze odizolować w przyjaznym otoczeniu czy też w ostateczności w zaciszu własnego mieszkania, o tyle prywatność nie jest w stanie uchronić nikogo przed zinternalizowaną homofobią, która towarzyszy swojemu „nosicielowi" na każdym kroku, wpływając destruktywnie na funkcjonowanie psychiczne i w różnym stopniu wyznaczając wybory życiowe (kogo unikać, kim gardzić, z kim się przyjaźnić, kogo nie pożądać, a kogo pragnąć). Mając na względzie zdrowie psychiczne gejów i lesbijek, należy dostrzec potrzebę eliminacji zinternalizowanej homofobii poprzez skierowanie na środowisko homoseksualne zabiegów edukacyjnych, które przyczyniłyby się do wzrostu samoświadomości i powolnej zmiany postaw w kierunku homofilnym. Znając upartą naturę uprzedzenia, trzeba jednak liczyć się z tym, że zmiana negatywnych postaw to proces powolny, a wymiernych rezultatów można spodziewać się dopiero po długim czasie od podjęcia stosownych zabiegów korekcyjnych. Oczywiście, wspomniane działania wymagają ciągłego pogłębiania wiedzy naukowej na temat zjawiska zinternalizowanej homofobii oraz czynników i sposobów sprzyjających jej przezwyciężaniu.

Bibliografia

Allport, G.W., *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley Publishing Company Inc., New York 1958.

Aronson, E., Wilson, T.D., Akert, R.M., *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, tłum. A. Bezwińska, W. Domachowski, M. Draheim, E. Hornowska, M. Kowalczyk, Z. Kowalik, M. Zakrzewski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

97423033

Gay, Lesbian and Bisexual Issues, „Fact Sheet. American Psychiatric Association" 2000. 1 VI 2003, http://www.psych.org/public_info/gaylesbianbisexualissues22701.pdf.

Guidelines for Psychotherapy with Lesbian, Gay & Bisexual Clients, „American Psychologist" 2000, nr 55(12), s. 1440–1451.

Herek, G.M., *Definitions: Homophobia, Heterosexism, and Sexual Prejudice*, „Sexual Orientation: Science, Education and Policy". 1 VI 2003, http://psychology.ucdavis.edu/rainbow/html/prej_defn.html.

Herek, G.M., Cogan, J.C., Gillis, J.R., Glunt, E.K., *Correlates of Internalized Homophobia in a Community Sample of Lesbians and Gay Men*, „Journal of the Gay and Lesbian Medical Association" 1998, nr 2, s. 17–25.

Jarymowicz, M., *W poszukiwaniu przesłanek sztywności stereotypów*, w: *Stereotypy i uprzedzenia. Uwarunkowania psychologiczne i kulturowe*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 3–25.

Richmond, J.P. i McKenna, H., *Homophobia: An Evolutionary Analysis as Applied to Nursing*, „Journal of Advanced Nursing" 1998, nr 28(2), s. 362–369.

Shields, S.A. i Harriman, R.E., *Fear of Male Homosexuality: Cardiac Responses of Low and High Homonegative Males*, „Journal of Homosexuality" 1984, nr 10(1/2), s. 53–67.

Weinberg, G., *Society and the Healthy Homosexual*, St. Martin's Press, New York 1972.

97423033

Kamil Orłowski

ŚWIĄTYNIE SODOMY, ALBO W KIM SIĘ OBJAWIA BOŻA MIŁOŚĆ[1]

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie niezwykłego zjawiska, jakim jest katolicka religijność gejowska. Na podstawie badań, które prowadziłem od lipca do grudnia 2002 roku wśród członków gejowskiej grupy chrześcijańskiej, postaram się przedstawić sytuację konfliktu wewnętrznego, jakiego doświadczają na co dzień religijne osoby o orientacji homoseksualnej, oraz pokazać ich sposoby radzenia sobie z tą sytuacją. Jest to zarazem próba wprowadzenia zagadnienia kultury gejowskiej w ramy polskiej antropologii i etnologii, gdzie jest ono, jak do tej pory, nieobecne.

Podczas badań przeprowadziłem 19 wywiadów otwartych pogłębionych z osobami mniej lub bardziej luźno związanymi z grupą, w tym z jedną osobą duchowną. Wszyscy rozmówcy, poza jednym, nawet jeśli dojeżdżali z innych miast, byli aktywnie związani z warszawskim środowiskiem gejowskim. Większość to mieszkańcy stolicy, stąd wywiady zostały przeprowadzone w Warszawie. Badania prowadziłem także metodą obserwacji uczestniczącej, biorąc aktywny udział w spotkaniach grupy. Podczas rozmów starałem się zrekonstruować poszczególne biografie informatorów, najpierw od strony religijnej, a potem od strony odkrywania przez nich swojej seksualności. Starałem się dowiedzieć, jak te dwa elementy nawzajem na siebie wpływały. Pytałem o prywatne praktyki religijne, stosunek do instytucji Kościoła oraz jego nauk, a także o stosunek do Biblii i tekstów dotyczących homoseksualności. Poruszałem także moralne i społeczne aspekty bycia gejem chrześcijaninem. Wreszcie zgłębiałem rolę, jaką pełni grupa w życiu religijnym rozmówców.

[1] Artykuł stanowią fragmenty mojej pracy licencjackiej *Formy i uwarunkowania religijności gejów w świetle Bourdieu teorii przemocy i dominacji symbolicznej*. Praca została obroniona w październiku 2003 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Przyznano jej także I miejsce w konkursie prac dyplomowych Fundacji Ekumenicznej „Tolerancja".

97423033

Należy zacząć od stwierdzenia, iż według powszechnego przekonania *religia i homoseksualizm nie idą w parze* [9][2]. Krzysztof Boczkowski, powołując się na badania Martina Weinberga i Colina Williamsa, pisze, że „osoby [homoseksualne] uważające religię za rzecz bardzo w swoim życiu ważną odznaczają się wyższym stopniem niestabilności psychicznej i niższym stopniem samoakceptacji. Dotyczy to jednak jedynie osób najbardziej religijnych"[3]. Natomiast George Weinberg, twórca koncepcji homofobii, za główne jej źródło uważa Kościół. Pisze on:

> Ucisk ludzi homoseksualnych wzmógł się, gdy poparły go władze kościelne. (...) Bardzo wielu ludzi, których uznano winnymi aktów homoseksualnych, stracono rzekomo dla ich własnego dobra. Jako jawny poszukiwacz przyjemności seksualnej, nie mogący usprawiedliwić się płodzeniem dzieci, człowiek homoseksualny wydawał się dla chrześcijaństwa żywym wyrzutem. Pod wpływem Kościoła (...) społeczeństwo przyjęło pogląd, że ludzie mający kontakty homoseksualne to heretycy i grzesznicy[4].

Kościół bowiem widzi w do bólu zsekularyzowanym, konsumpcyjnym środowisku gejowskim atak na tradycyjne wartości (takie jak instytucja rodziny), na których opiera się nasza kultura; innymi słowy, dopatruje się poważnego zagrożenia cywilizacji, co *expressis verbis* ujął jeden z autorów katolickich, pisząc: „Akceptacja homoseksualizmu jako równego heteroseksualnej miłości małżeńskiej oznacza upadek zachodniej cywilizacji z taką samą pewnością, jak odrzucenie homoseksualizmu i innych postaci seksu pozamałżeńskiego uczyniło możliwym stworzenie tej cywilizacji"[5]. W jej miejsce ma powstać nowa cywilizacja i nowa kultura: kultura przyjemności[6]. Stąd też „urząd nauczycielski" łaskawie wskazał nam, gejom i lesbijkom, miejsce w „obiektywnym porządku stworzenia"; znajduje się ono gdzieś między biblijną „obrzydliwością" a katechizmowym „nieuporządkowaniem". Jedyną zaś alternatywą wobec bycia wykluczonym z Kościoła jest zachowanie czystości seksualnej, a w najbardziej postulowanym wypadku – poddanie się brutalnej naturalizacji, poprzez na przykład różnego rodzaju terapie reparatywne[7].

---

2 Kursywą (bez cudzysłowu) zaznaczam cytaty z przeprowadzonych przeze mnie rozmów. Cyfra w nawiasie kwadratowym oznacza numer rozmowy.

3 K. Boczkowski, *Homoseksualizm*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1992, s. 153.

4 G. Weinberg, *Ludzie zorientowani homoseksualnie w społeczeństwie*, tłum. J. Jaworski, Softpress, Poznań 1991, s. 5.

5 D. Prager, *Dlaczego judaizm odrzucił homoseksualizm. Rewolucja seksualna judaizmu*, w: *Homoseksualizm*, pod red. T. Huka, Verbinum, Warszawa 2000, s. 100.

6 J. Augustyn, *Homoseksualizm a miłość*, WAM, Kraków 1997, s. 18.

7 Tzw. terapie reparatywne to specjalnie opracowane przez psychiatrów metody

97423033

Nie można więc bagatelizować stwierdzenia, że postawy homofobii i nietolerancji są w dużej mierze warunkowane względami religijnymi, czego logiczną konsekwencją jest swoistość reakcji gejów na kwestię religijności. Ten szczególny konstrukt, jakim jest religijność gejowska, opiera się mianowicie na podwójnym konflikcie – zewnętrznym, między gejem jako przedstawicielem określonego środowiska a instytucją Kościoła katolickiego; oraz wewnętrznym, między pragnieniami homoseksualnymi a socjalizowanymi od wczesnego dzieciństwa wymogami heteronormatywnej religii i obrazami potępienia (*dla mnie to było niepodważalne i ja w ogóle zacząłem czuć strach, lęk przed jakimś potępieniem, przed piekłem, przed odrzuceniem przez Boga po śmierci* [3]).

Są jednak miejsca, gdzie owo rozdarcie ma szansę zostać zaleczone. Jednym z nich jest Ekumeniczna Grupa Gejów i Lesbijek Chrześcijan „Berit", funkcjonująca w ramach warszawskiej Lambdy. Grupy religijne, niosące gejom i lesbijkom wsparcie duchowe, istnieją na Zachodzie (szczególnie w Stanach Zjednoczonych) już od kilkudziesięciu lat (najstarszymi są Metropolitan Community Churches, założone w 1968 roku przez wielebnego Troya D. Perry'ego). Pełnią one rolę duszpasterstwa, którego odmawia im Kościół katolicki. Warto zastanowić się – choć zagadnienie wydaje się bardzo złożone – jakie czynniki umożliwiły pojawienie się tego typu zjawiska. Myślę, że pierwszoplanową rolę odegrał tu ruch emancypacyjny, pozwalający gejom i lesbijkom na zaistnienie we współczesnym dyskursie społecznym oraz na głośne wyrażanie swoich potrzeb – w tym także „potrzeb religijnych, których dotąd nie dostrzegały Kościoły chrześcijańskie lub na które nie potrafiły udzielić odpowiedzi"[8]. Na pewno wpływ na to miał również narastający wewnątrzkościelny pluralizm. Jak pisze Janusz Mariański, „dynamiczny rozwój ruchów (...) religijnych wskazuje pośrednio, że tradycyjne Kościoły nie były zdolne zaspokoić niepokojów, nadziei, dążeń osobistych i społecznych wielu ludzi współczesnych"[9]. Dlatego też „na obrzeżach Kościołów i poza nimi jest coraz bardziej widoczna religijność pozakościelna, religijność tych, którzy w ustabilizowanych Kościołach nie znajdują »swojej ojczyzny«"[10]. W przypadku gejów rozumiałbym to raczej jako religijność tych, których „własna ojczyzna" nie akceptuje i odrzuca. Powstawanie takich wspólnot rozumiem zatem jako chęć wypełnienia

„leczenia" z homoseksualizmu, stosowane przez terapeutów katolickich. W Polsce jedyną katolicką grupą terapeutyczną jest działająca w Lublinie „Odwaga".

[8] J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997, s. 168.

[9] Ibidem, s. 171.

[10] Ibidem, s. 167.

97423033

pustki i osamotnienia gejów w obliczu przytłaczającej heteronormatywności kultury (także religijnej), zaspokajaną w specyficznym kontekście religijności i wiary.

Grupa Gejów i Lesbijek Chrześcijan „Berit" jest jedyną działającą w Polsce grupą tego typu. Została założona w marcu 1994 r. przez dwóch studentów ówczesnej Akademii Teologii Katolickiej. Byli oni aktywnymi działaczami organizacji Lambda. Ponieważ studiowali teologię i mieli wcześniejsze doświadczenia z grupami religijnymi, takimi jak ruch oazowy, wokół nich skupiało się grono osób zaniepokojonych rozziewem pomiędzy swoją homoseksualnością a wiarą. Było to pierwszym impulsem do uformowania grupy. Ponieważ wśród osób tych znajdowali się także cudzoziemcy i niekatolicy, grupa od początku miała charakter ekumeniczny. *Pierwsze spotkanie było takie międzynarodowe i wielowyznaniowe. (...) oprócz katolików byli jeszcze przedstawiciele co najmniej dwóch protestanckich religii. (...) Było może z osiem osób, w tym jeden ksiądz katolicki* [10] – mówi jeden z członków-założycieli. Kilka pierwszych spotkań odbyło się w prywatnym mieszkaniu, jednocześnie cały czas poszukiwano lokalu. Poprzez znajomości w sierpniu 1994 udało się znaleźć miejsce w Centrum Edukacji Kulturalnej na Starym Mieście. Trzy lata później, ze względów finansowych, postanowiono znaleźć nowe miejsce. Dzięki życzliwości proboszcza jednej z protestanckich parafii, od maja 1997 spotkania grupy przeniosły się do budynku parafialnego; od niedawna natomiast członkowie grupy spotykają się w nowej siedzibie Lambdy.

Początkowo uczestnictwo w spotkaniach ograniczone było tylko do grupy znajomych. Gdy już znaleziono stałe miejsce, postanowiono dać ogłoszenie do prasy gejowskiej. Pierwsze ogłoszenie ukazało się na łamach „Inaczej". Sformułowane było po polsku i po angielsku. Umieszczone zostało w rubryce ogłoszeń towarzyskich i – co ważne – wydrukowano je za darmo.

Założyciele wysłali kilkanaście listów do różnych parafii warszawskich, dotyczących chęci rozmowy i ewentualnego udostępnienia miejsca do spotkań, jednak na żaden z nich nie odpowiedziano. Grupa ubiegała się także w episkopacie o pomoc i opiekę duszpasterską, również bez rezultatu. Tylko nieliczni księża nawiązali nieoficjalną współpracę.

Trudno mówić o liczebności grupy. Spotkania są otwarte, a uczestnictwo niezobowiązujące. Jednorazowo na spotkanie przychodzi *od dziesięciu do dwudziestu osób, przy czym liczba ta oscyluje nawet wokół trzydziestu, trzydziestu pięciu osób. Bywają spotkania opłatkowe, wigilijne, na które tyle właśnie osób się zjawia* [7]. W sumie *o tę grupę otarło się przez te siedem lat działalności setki osób* [3]. Choć grupa ma charakter

97423033

międzywyznaniowy, zdecydowana większość jej członków to katolicy. Jest także otwarta na uczestnictwo kobiet, ale praktycznie żadna z nich nie bierze udziału w spotkaniach, szczególnie od kiedy powstała osobna grupa dla lesbijek. Zdarza się, że uczestnicy spotkań pojawiają się wraz ze swoimi partnerami.

Omówię teraz formy działalności grupy. Pierwszą i najstarszą z nich są comiesięczne spotkania biblijne. Odbywają się one popołudniami w każdą trzecią sobotę miesiąca. Uczestnicy gromadzą się, tworząc krąg wokół zapalonej świecy. Świadczy to o wyraźnie religijnym charakterze zebrania. Jest to zarysowanie przestrzeni sakralnej, specyficzna zmiana przestrzeni topologicznej na przestrzeń grupową. Po modlitwie (może być dowolna, wypowiedziana przez któregokolwiek z uczestników, albo też standardowe *Ojcze nasz*, kierowane przez lidera) wszyscy otrzymują egzemplarze Pisma Świętego. Każdy czyta wyznaczony na dany dzień fragment po cichu, a potem jedna osoba czyta go głośno. Teraz każdy może zabrać głos i przedstawić swoje przemyślenia, wrażenia, interpretację tekstu. Nie jest to dyskusja, bowiem według przyjętych zasad nie można polemizować z czyimiś poglądami ani nikogo przekonywać do swoich: *słuchamy nawzajem swoich opinii, natomiast ich nie komentujemy, nie oceniamy, nie polemizujemy z nimi* [6]. Po tak odprawionej liturgii słowa zazwyczaj odbywa się przygotowane przez jednego z uczestników seminarium na wybrany temat. Może to być omówienie jakiejś nowej publikacji czy sprawozdanie z konferencji. Na zakończenie spotkania wszyscy znów odmawiają modlitwę, stojąc i trzymając się za ręce. Nieformalnym przedłużeniem spotkania jest wizyta w jednym z pobliskich pubów.

Oprócz spotkań modlitewnych grupa zbiera się raz w miesiącu na mszę w jednym z warszawskich kościołów, usytuowanym w centrum miasta, o czym nie wie proboszcz parafii. Początkowo działo się to w dzień powszedni, teraz dniem tym jest sobota. Oczywiście dotyczy to tylko tych osób, które są praktykującymi katolikami. Także po mszy uczestnicy zwykle udają się do pubu, aby wspólnie spędzić czas.

Od października 2002 wprowadzono cotygodniowe spotkania, które odbywają się we wtorki w siedzibie Lambdy. Co dwa tygodnie mają one charakter luźny, towarzyski – można wtedy po prostu spotkać się z przyjaciółmi. W pozostałe dni natomiast są to wykłady prowadzone przez lidera grupy. Dotyczą one naprzemiennie dwóch zagadnień. Pierwsze to stosunek Biblii do homoseksualności. Opierając się głównie na książce Daniela Helminiaka *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*, lider grupy każdorazowo omawia jeden z tekstów biblijnych. Drugi ciąg wykładów zatytułowany jest *Wstęp do Pisma Świętego*. Oczywiście wykłady spotykają się z różną atencją uczestników. Jednak

97423033

wiele pozytywnych opinii (np. *za każdym razem czekam na te wykłady, żeby wiedzieć coś więcej* [8]) świadczy o ich wadze i zapotrzebowaniu na tego typu edukacyjne formy działalności grupy.

Corocznie w okolicach świąt Bożego Narodzenia organizowane są także spotkania opłatkowe, skupiające większą ilość osób. Często wśród zaproszonych gości pojawia się wówczas osoba duchowna. Spotkanie takie ma dość tradycyjny przebieg. Po odczytaniu tekstu ze Starego Testamentu i Ewangelii, gość-duchowny udziela krótkiej lekcji. Następuje modlitwa i dzielenie się opłatkiem, po czym wszyscy zasiadają do stołu. Oczywiście śpiewane są kolędy, niekiedy prezentuje je kilku muzycznie uzdolnionych uczestników.

Inną ważną formą działalności grupy jest prowadzenie raz w tygodniu, we wtorki, telefonu zaufania. Prowadzi go na zmianę kilka osób. Jak powiedział mi jeden z dyżurujących, z całej Polski dzwonią ludzie, *którzy szukają kontaktu z księdzem, ludzie, którzy chcą się spowiadać, którzy byli gdzieś tam w swojej parafii i usłyszeli od księdza, że są zboczeńcami i nigdy nie dostaną rozgrzeszenia, że będą się w piekle smażyć (...). No i my kontaktujemy ich z księżmi. (...) Mamy księdza, do którego (...) dajemy telefon i można się do niego chodzić spowiadać. Mamy też księży gdzieś tam w Polsce, którzy są gejami* [15]. Jak jednak zapewnia mój rozmówca, *ja osobiście, jeżeli kieruję do księdza, to tylko do takiego, który, że tak powiem, żyje według swojego stanu. Nie kieruję do księży, o których wiem, że (...) jednocześnie mają swoich partnerów* [15]. Telefon zaufania pełni też ważną funkcję jako środek informacji o istnieniu grupy dla gejów, którzy potrzebują takiej pomocy. Grupa posiada również własną stronę internetową[11].

Do religijnych przedsięwzięć grupy należały także zamknięte rekolekcje, organizowane trzy razy do roku w jednym z podwarszawskich domów rekolekcyjnych. Funkcjonowała tam ona pod skrótową nazwą „grupy ekumenicznej". Grupa sama przygotowywała tematy i prowadziła warsztaty. Omawiano podczas nich m.in. biblijne teksty dotyczące homoseksualności oraz poświęcone tej tematyce dokumenty Kościoła. Spotkaniom towarzyszył ksiądz, który służył liturgią, duszpasterstwem, sakramentem spowiedzi. Jednak od kilku lat zaprzestano organizowania owych rekolekcji.

Moi rozmówcy w różny sposób dowiadywali się o grupie: za pośrednictwem terapeutów [12], przez telefon zaufania [13], z prasy gejowskiej [7], z Internetu [3], przez kontakt z organizacjami gejowskimi [18]. Niektórzy zostali przyprowadzeni na spotkania przez swoich ówczesnych partnerów [6] lub od nich uzyskali informację [15 – partner

11 <http://www.republika.pl/berithprzymierze>

97423033

tego informatora był osobą duchowną]. Nie wszyscy od razu kontaktowali się z grupą – przeszkodą był strach i nieśmiałość: *zacząłem krążyć wtedy koło Lambdy (...). Nie miałem śmiałości. Przyjeżdżałem codziennie, stawałem pod drzwiami i się wycofywałem* [3].

Różne były też powody poszukiwania kontaktu z tego typu wspólnotą. Wielu czuło po prostu potrzebę spotkania się z ludźmi podobnymi do siebie. O tym świadczy następująca wypowiedź: *Czułem potrzebę wewnętrzną, że potrzebna mi jest taka grupa (...) żeby spotkać osoby, które są takie jak ja, wierzące, praktykujące, i są gejami czy lesbijkami* [15]. Ponadto grupa o charakterze religijnym wydawała się najbardziej „przyjazną" sferą w środowisku gejowskim: *Przyszedłem do grupy dlatego, że jeżeli miałem się spotkać właśnie z jakimiś osobami homoseksualnymi, to z chrześcijanami* [7].

Grupa gejów chrześcijan jest miejscem, gdzie może nastąpić wewnętrzna integracja wiary i (homo)seksualności, poza granicami grupy przeciwstawianych sobie i będących w nieustannym konflikcie. Jest to w rzeczywistości integracja rozbitej tożsamości. Bowiem zarówno w świeckim towarzystwie gejowskim, na przykład spotykanym w klubie, jak i we wspólnocie kościelnej jest się jakby połowicznym [8]. W tej grupie można być w pełni sobą: *jest to takie połączenie, które jest prawdziwe, to znaczy pozwala mi odkrywać, wyrażać i realizować mnie i jako chrześcijanina, i jako geja. Czego nie mogę robić (...) w mojej parafii* [8].

Wielu gejów czuje się odrzuconych przez swoją wspólnotę kościelną, lub też samemu ją odrzuca, gdyż nie zaspokajała ona ich potrzeb. Ale – jak zauważa mój rozmówca – istnieje druga wspólnota, do której zawsze można się odwołać [17]. Tą wspólnotą jest grupa. Pełni ona zatem rolę miejsca bliskiego, w którym można czuć się swobodnie. Chciałbym tu jeszcze raz nawiązać do myśli księdza Janusza Mariańskiego, który mówi o pozakościelnej religijności tych, „którzy w ustabilizowanych Kościołach nie znajdują »swojej ojczyzny«". Bezpośrednim potwierdzeniem tego sformułowania są słowa jednego z informatorów: *ta grupa była i (...) jest taką jedną z moich ojczyzn* [12]. Wiele mówiącą charakterystykę grupy przedstawia jej obecny lider. Stwierdza on, że jest przede wszystkim stworzona dla osób *odrzuconych przez Kościół i jego naukę, dla których wiara, religijność czy Pan Bóg są czymś tak istotnym, że jeżeli stoją przed wyborem, czy być chrześcijaninem czy gejem, a chcą być i gejem, i chrześcijaninem, czy lesbijką i chrześcijaninem, to ta grupa jest takim miejscem, gdzie oni mogą być jednym i drugim. Nie być tylko homoseksualistą chrześcijaninem, czyli homoseksualistą na drodze do uleczenia, czyli na drodze do tego, żeby być heteroseksualistą, ale być gejem i chrześcijaninem, lesbijką i chrześcijaninem. Ta grupa daje taką możli-*

97423033

wość, jest takim miejscem, gdzie nie trzeba się deklarować, że chce się zmienić orientację. Nawet jeśli ktoś na przykład uważa, że zgadza się z nauką Kościoła, ale nie chce zmieniać orientacji, chce żyć w celibacie. Albo nawet jeśli zgadza się z nauką Kościoła, ale brakuje mu takiej atmosfery, to w tej grupie może to znaleźć [7].

Wśród moich rozmówców wspólnotowość grupy była często podkreślana: *To jest dla mnie ważne, że wspólnie możemy przeżywać swoją religijność i jakoś tam w niej uczestniczyć. (...) Myślę, że właśnie ten duch wspólnoty jest ważny. To jest chyba najważniejsze* [15]. To poczucie wspólnoty przejawia się w czasie czytania i rozważania Pisma, a przede wszystkim przez modlitwę w grupie: *Dla mnie najważniejszym właściwie przeżyciem tego ostatniego spotkania, w sobotę, było wspólne odmówienie „Ojcze nasz". (...) w czasie modlitwy wspólnotowej czułem się (...) jednym z wielu podobnych, właśnie przed Bogiem, jako jeden z wielu takich wierzących gejów. I to właśnie dawało poczucie takiej siły* [12].

Nie mniejsze znaczenie mają względy społeczne. Naturalne jest przecież poszukiwanie towarzystwa podobnych sobie ludzi – szczególnie jeśli chodzi o grupy mniejszościowe – gdyż daje ono pełną swobodę zachowania. Grupa jest bardzo ważnym punktem odniesienia do całej społeczności gejowskiej: *Moje patrzenie na świat gejowski to jest patrzenie przede wszystkim (...) na grupę. (...) przez pewien czas to ja znajomości gejowskie miałem (...) chyba w większości właśnie z grupy chrześcijańskiej* [12].

Grupa gejów chrześcijan jest, według mojego rozmówcy, etapem na drodze do ideału, którym ma być całkowita integracja gejów ze społeczeństwem [17]. Najpierw jednakże musi nastąpić integracja wewnętrzna. Aby zrozumieć jej przebieg, skupiłem się na odtworzeniu biografii religijnej rozmówców.

Większość z nich dorastała w zwykłych polskich rodzinach, co najczęściej opisywano słowami: *Moja rodzina to tak przeciętnie była religijna, znaczy rodzice chodzili od czasu do czasu do kościoła, raczej od wielkiego święta, mógłbym powiedzieć, że w ogóle nie chodzili* [7]. Wpajano im wówczas religijność, którą określali na ogół jako „dziecięcą"; jej charakterystyczną cechą jest to, iż *przyjmuje się niemal bezkrytycznie to, co się słyszy* [10]. Dopiero w latach młodzieńczych następowała refleksja i bunt wobec zastanych wartości. Był to bunt przeciwko kościelnej „sztampie" – *nie podobała mi się organizacja kościelna, zakłamanie, pewien fałsz, który wtedy zacząłem widzieć, ludzie, którzy bardzo płytko do tego podchodzą* [4]; bunt mógł też być spowodowany życiowymi trudnościami. U moich rozmówców objawiał się on po prostu odrzuceniem zachowań religijnych, czy indyferentyzmem, a niekiedy nawet ateizmem. Jeden z informatorów poszukiwał głębszej duchowości w in-

97423033

nych grupach religijnych; interesowali go Świadkowie Jehowy, a potem Ruch Hare Kryszna [4].

Po okresie buntu zawsze następował powrót do duchowości, który nazwę nawróceniem, charakterystyczny dla biografii znakomitej większości moich rozmówców. Różne były przyczyny, przebiegi i skutki tych nawróceń. W kilku badanych przypadkach oznaką nawrócenia stało się przystąpienie do jakiejś formacji religijnej, najczęściej „Ruchu Światło-Życie". Zetknięcie się ze środowiskiem formacyjnym następowało na przykład przez kontakt z ludźmi z liceum. Informatorzy wskazywali na pozytywną rolę tego typu grup: *Dużo ludzi, którzy są w takich grupach religijnych (...), to w dużej części są ludzie (...) niepewni siebie, zakompleksieni, słabi, nieprzebojowi, mało atrakcyjni. (...) taka wspólnota dużo im daje* [1]. Nawrócenie było czynnikiem, który transformował prostą religijność dziecięcą w bardziej dojrzałą i praktykowaną świadomie. U jednego z informatorów okres nawrócenia zaowocował nawet podjęciem studiów teologicznych oraz trudu misjonarskiego w Azji [7].

Okres młodości to także czas, kiedy moi rozmówcy uświadomili sobie swoją homoseksualność. Kilku z nich przyjęło ją jako coś zupełnie naturalnego; nie mieli oni większych problemów z zaakceptowaniem siebie, choć na ogół przez długi czas trzymali to w tajemnicy. Jeden z badanych stwierdził: *jestem chyba wdzięczny Bogu za to, że nie miałem takiego poczucia, że to jest okropne, chore, że ja muszę tego unikać i, Boże, Ty mnie od tego wyzwól. Nie, uważałem, że to jest przyjemne* [8]. Jednak dla większości odkrycie to było raczej przykrym doświadczeniem i powodowało negatywne uczucia wobec samego siebie (*nazywałem siebie zboczeńcem, bo taki miałem wzorzec dookoła* [4]). Duży wpływ miały względy religijne. Dla moich rozmówców był to początek walki, usiłowania wypchnięcia swojej (homo)seksualności ze świadomości. Szczególnie wyraźnie widać to u tych osób, które były członkami grup religijnych: *bardzo gorliwy byłem i bardzo, bardzo przewrażliwiony na wszelkie bodźce seksualne* [11]. Następowało odrzucenie życia seksualnego w każdej postaci: *kładłem to na karb pokusy, nigdy wtedy nie myślałem o tym, żeby to realizować, tą seksualność* [7]; *wiedziałem, że (...) będę niósł ten krzyż i nie będę żył aktywnie w związku, w życiu seksualnym* [8]. Zdarzały się modlitwy o uzdrowienie, a nawet wizyty u katolickich terapeutów, czy terapie religijne podejmowane na własną rękę [7, 11]. U innych problemem były nie same skłonności, ale raczej praktyczne ich realizowanie: *jak zacząłem mieć kontakty z facetami, jak zacząłem mieć seks, wtedy miałem bardzo duże poczucie winy, poczucie jakiegoś takiego poniżenia siebie. Wtedy szedłem do spowiedzi, następnego dnia albo tego samego, i wszystko mówiłem księdzu. I przez jakiś czas nie robiłem tego, później szedłem i znowu to robiłem, i takie było błędne koło* [3]. Po jakimś cza-

97423033

sie, gdy tłamszenie i ukrywanie swojej orientacji stawało się ciężarem nie do zniesienia, następował zwrot w kierunku ponownego odrzucenia kościelności. Zakwestionowanie światopoglądu wpojonego przez Kościół (*zacząłem czuć i być przekonany o tym, że w żaden sposób nie mogę być pewny prawd wiary* [11]) było zarazem impulsem do zaakceptowania swojej seksualności i wejścia w świat gejowski[12].

Zajmę się teraz wizerunkiem religijności prywatnej tak, jak mi ją przedstawili moi rozmówcy. W dużej mierze charakteryzuje tę religijność wysoki stopień zindywidualizowania. „Teorie indywidualizacji – pisze Janusz Mariański – (...) nie utożsamiają religijności z kościelnością, nie traktują religii jako »sprawy« Kościołów, lecz przede wszystkim ujmują ją jako »sprawę« jednostki, która przyznaje religii – w zależności od sytuacji – mniej lub bardziej znaczące miejsce w swoim życiu"[13]. Dobitnym wyrazem tej indywidualizacji jest pewna wybiórczość co do „oferty" proponowanej przez Kościół, dotyczącej zarówno sfery normatywnej, jak i liturgicznej. Sprawa przedstawia się zupełnie wyraźnie: *ja tradycjami też się interesuję, ale mogę z nich brać po prostu to, co chcę. To, co mi się wydaje rozsądne* [5]; *nie mogę z czystym sumieniem stwierdzić, że akceptuję całość nauki moralnej. Z doktryną teologiczną już łatwiej* [11].

Pole pomiędzy tymi dwiema osiami – indywidualizacją a wybiórczością – stanowi miejsce dla różnego typu postaw, jakie przyjmują moi rozmówcy wobec Kościoła (Paul Zulehner nazywa to „stopniem intensywności pierwiastka kościelności"[14]). Niektórzy z informatorów uczestniczą w życiu Kościoła bardzo aktywnie. Jeden z nich jest animatorem katolickiej wspólnoty modlitewnej, *która spotyka się co tydzień na uwielbienie, raz w miesiącu na adorację, raz w miesiącu na eucharystię taką naszą prywatną (...). To jest oparte w dużej mierze na spontanicznej modlitwie, na spontanicznych pieśniach* [8]. Inny, od dziecka związany ze swoim kościołem parafialnym, często pracuje w nim, układając kwiaty przed uroczystościami [3]. Oczywiście środowisko kościelne nie jest świadome ich orientacji seksualnej – wiązałoby się to z potępieniem i odrzuce-

---

12 Z drugiej strony mamy przypadek informatora, który jako ateista nie był w stanie zaakceptować swojej homoseksualności ze względów społecznych, natomiast nawrócenie stało się też źródłem samoafirmacji: *Jako ateista nie akceptowałem siebie. A jako człowiek wierzący przestałem mieć z tym jakikolwiek problem, wręcz przeciwnie, nagle zrozumiałem, że moja seksualność też jest darem, że jest czymś pięknym. (...) Jakoś dziwnie mi to się układa w jedną całość, że to zrozumienie przyszło jako taki dar od Boga* [5].

13 J. Mariański, op. cit., s. 163.

14 P. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, pod red. W. Piwowarskiego, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, s. 390.

97423033

niem. Jeszcze inni rozmówcy nie angażują się w takim stopniu, ale po prostu nadal praktykują swój katolicyzm w sferze liturgicznej (*Chodzę do kościoła, staram się regularnie (...) co tydzień być w kościele, modlę się. (...) Moje życie religijne nie odbiega od średniej arytmetycznej* [15]).

Ważną rolę w życiu duchowym niektórych badanych stanowią osobiste znajomości z osobami duchownymi, misjonarzami i zakonnikami. Tacy zaufani przyjaciele często wspierają doświadczeniem w kłopotach związanych z religijnością i wiarą; niekiedy stają się prawie przewodnikami duchowymi. Osoby te na ogół nie ingerują w życie seksualne rozmówców.

Znaczna część informatorów nie praktykuje obrządków katolickich lub praktykuje je w zminimalizowanym zakresie. Dla niektórych jedyną mszą, w jakiej zdarza im się uczestniczyć, jest msza grupy gejów chrześcijan. U niektórych duży wpływ na praktyki religijne ma to, czy są akurat w związku z innym mężczyzną: *jak dłużej jestem sam i mi się wydaje, że potrafię dochować czystości, to wtedy idę do spowiedzi i się nawracam, i mam taki okres życia sakramentalnego (...), to znaczy regularnej mszy świętej* [12]. Czasami przeszkodą jest to, że związek dwóch mężczyzn, nawet trwały i oparty na wierności, nie ma mocy sakramentu; rozmówca, który żyje w stałym związku ze swoim partnerem, nadal spowiada się z tego, że nie zachowuje wstrzemięźliwości seksualnej – *bo jednak tu Kościół jest, nie chce nam dawać ślubów, nie chce błogosławić naszych związków i traktuje nas jak osoby, które współżyją przed ślubem* [15]. Spotykałem się też z postawą przeciwną: *uważałem, że przedmiotem mojej spowiedzi nie może być to, że jestem z kimś w stałym związku. Gdybym miał przygodne kontakty seksualne, to tak (...) jak ktoś jest w stałym związku, to tak jakby żył w małżeństwie* [16].

Chciałbym tu zwrócić uwagę właśnie na zjawisko związku gejowskiego w kontekście religijności. Moi rozmówcy w większości przyznawali, że bardzo zależałoby im na tym, aby ich partner był osobą wierzącą (ci, którzy już są w związkach, mówili, że stanowiło to ważny element przy wyborze partnera): *liczę na to, że być może spotkam takiego chłopaka, z którym będę mógł chodzić na msze, na nabożeństwa. To było moim marzeniem* [3]; *Jest to bardzo ważne, żeby móc samemu być blisko Boga i się wzajemnie w tym podtrzymywać, umacniać. (...) było to dla mnie priorytetem w szukaniu drugiej osoby, żeby była uduchowiona* [4]. Wynika to z potrzeby wzajemnego rozumienia się i budowania związku na wspólnych wartościach, co daje poczucie pewności. Ponadto związek taki umożliwia praktykowanie obowiązków religijnych z partnerem – modlenie się czy chodzenie razem do kościoła. Zarazem jednak partnerzy zostawiają sobie pewną autonomię, gdyż potrafią dostrzec różnice w swojej religijności.

97423033

Jaką rolę pełni w takim związku moralność? W życiu moich rozmówców ma ona znaczenie podstawowe. Chociaż związek jednopłciowy będzie się wydawał sprzeczny z zasadami moralnymi dla kogoś z zewnątrz, to będzie to *moralne dla osoby, która akceptuje swoją homoseksualną orientację i chce tak żyć. Będzie to moralne, dla mnie jest to moralne. Dlatego moralne, bo ja nie krzywdzę nikogo w ten sposób. Myślę, że pewne osoby może nawet, mniej czy bardziej, ale mogę uszczęśliwiać* [9]. Moi rozmówcy przywiązują ogromną wagę do wzajemnej wierności i zaufania – to są fundamenty, na których budują oni swoje związki. Można tu postawić pytanie, czy nie jest to sztuczne tworzenie związku dwóch mężczyzn na wzór heteroseksualnego małżeństwa; czy nie zachodzi tu po prostu przeniesienie heteroseksualnych zasad moralnych na relacje gejowskie. W opinii moich rozmówców u źródeł tych zasad nie leży heteronormatywność, ale po prostu człowieczeństwo: *ja nie myślę, że to jest pożyczone, to jest po prostu naturalne, bo my wszyscy jesteśmy ludźmi* [9].

Czy bycie gejem może wpływać na sposób przeżywania religijności? Na pewno może je utrudnić, a nawet uniemożliwić – co do tego zgadzała się większość badanych. Jednakże bycie homoseksualistą może niekiedy doprowadzić do rozwoju religijności. Jung pisze o męskim homoseksualizmie, iż „często wyposażony jest on w bogactwo uczuć religijnych, które pomagają mu przenosić *ecclesia spiritualis* w rzeczywistość, oraz w duchową receptywność, które czynią go wrażliwym na objawienie”[15].

Moi rozmówcy wskazali tu na dwie możliwości. Pierwsza rodzi się z przyczyn negatywnych, poprzez wstyd, próbę zanegowania i ucieczki od ciężaru inności i poczucia grzechu. Sferą bezpieczną, do której się ucieka, jest właśnie świat religii. Osoba taka zostaje księdzem lub mnichem [9]. Ma to także swój wymiar społeczny. Jeżeli bowiem osoba homoseksualna zgadza się na pozostanie w celibacie zgodnie z wymogami Kościoła, to bycie księdzem nadaje życiu w samotności jakiś sens i usprawiedliwienie społeczne, a nawet szacunek innych. Podobnie szukać kontaktu z Bogiem może ktoś, kto swoją homoseksualność właśnie odkrył i stara się ją zrozumieć.

Drugi sposób głębszego przeżywania duchowości przez gejów wynika z ich rzekomej większej wrażliwości. Bardziej emocjonalnie odbierają oni pewne zjawiska. Doznają głębszych wrażeń estetycznych, na przykład w kontakcie ze sztuką. Oczywiście nie jest to jakaś norma czy żelazna zasada, ale niektórym badanym wydaje się, że może to

---

15 Cyt. za: R. Woods, *O miłości, która nie śmiała wymówić swojego imienia*, tłum. J. Jaworski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1993, s. 159.

97423033

w jakiś sposób wpłynąć także na intensywność doznań religijnych. Jeden z rozmówców wskazał na błogosławione i bardzo płodne napięcie między homoseksualnością a religijnością [12]. Poza tym istotny może być fakt, że geje jako grupa mała, odrzucana przez społeczeństwo mają – jak każda taka wspólnota – szersze pole widzenia. Orientacja homoseksualna jest darem, a jednocześnie wyzwaniem, które do czegoś zobowiązuje. Jest to wyzwanie

> *w tym sensie, że kultura, w której żyjemy, jest heteroseksualna, osoba heteroseksualna nie musi się specjalnie zastanawiać nad swoją seksualnością, a osoba homoseksualna musi siebie jakoś zrozumieć, zaaprobować. Jest to wyzwaniem; wyzwaniem, które może dać też pewną siłę, jakieś większe zrozumienie. Taka osoba homoseksualna, która jest świadoma, która jest pozytywna, która jakoś afirmuje swoją seksualność, ma szansę być (...) na wyższym poziomie niż przeciętna osoba heteroseksualna, która nie musi się nad niczym zastanawiać. Osoba homoseksualna rozumie i swój świat, i świat heteroseksualistów, podczas gdy (...) heteroseksualni nie muszą rozumieć nikogo innego, niczego, oprócz siebie. A więc to daje pewne bogactwo po prostu. (...) To jest nagroda za pewne niebezpieczeństwa, trudy* [5].

Moi rozmówcy do tego zagadnienia podchodzili jednak z ostrożnością. Połowa orzekła, że pomiędzy orientacją seksualną a przeżyciami religijnymi nie ma żadnego związku. Zależy to raczej od indywidualnych predyspozycji. Niemniej wydaje się, że orientacja homoseksualna jest na tyle ważnym składnikiem tożsamości, iż jej wpływ na religijność – i odwrotnie – nie powinien ulegać wątpliwości.

Zarówno w fakcie istnienia grupy gejów chrześcijan, jak i w kształtowaniu się specyficznej religijności prywatnej informatorów dostrzegamy proces negocjowania przez gejów i lesbijki ich miejsca w życiu Kościoła. Dialog pomiędzy religijnością a homoseksualnością (w wymiarze jednostkowym i ponadjednostkowym) jest możliwy dzięki zmianom, jakie dokonują się coraz szybciej w ponowoczesnych społeczeństwach, a zarazem jest tymi zmianami uwarunkowany. W obliczu tych wszystkich przeobrażeń Kościół stoi przed trudnym zadaniem dostosowania się do nowych warunków. Pisze o tym José Casanova:

> Jeżeli we współczesnych warunkach strukturalnych Kościół katolicki chce utrzymać swoje uniwersalistyczne roszczenia jako Kościół, będzie musiał nauczyć się żyć ze społecznym i kulturalnym pluralizmem, tak na zewnątrz, jak i (zwłaszcza) wewnątrz Kościoła. Oznacza to, że dla utrzymania żywotności katolicyzmu jako religii publicznej, jego publiczne interwencje będą musiały wydawać się pozbawione stronniczości (...). Co więcej, jak wskazuje przykład amerykańskiego katolicyzmu, Kościół będzie musiał nauczyć się dopuszczania wszystkich wiernych do uczestnictwa w stałym opracowywaniu i formułowaniu na nowo swojego normatywnego nauczania i pozwalać na różne praktyczne

97423033

sądy co do interpretacji tego normatywnego nauczania w konkretnych okolicznościach[16].

Jeżeli jednak prawdą jest, że geje mogą być bardziej religijni, bardziej otwarci na doświadczenia duchowe, to dzieje się tak tylko i wyłącznie dzięki ścieraniu się w nich dwóch opozycyjnych „pól" – postulowanego społecznie i doświadczanego prywatnie (chodzi o stan, gdy *próbuje się utrzymać przy życiu jedno kosztem drugiego* [16]). Innymi słowy, konflikt między religijnością a (homo)seksualnością jest niemożliwy do usunięcia (wymagałoby to bowiem transformacji całego społeczeństwa, a przynajmniej instytucji Kościoła), co zmusza do jego oswojenia i wbudowania w strukturę własnej tożsamości. Konflikt ten jest zarazem błogosławieństwem dla noszących go, ponieważ stwarza możliwość rozwoju nowej wrażliwości religijnej, czego produktem jest niezwykły konstrukt religijności gejowskiej – podobnego zjawiska nie spotykamy bowiem w środowisku heteroseksualnym. Daje on zarazem szersze spojrzenie na rzeczywistość społeczną i umożliwia dostrzeżenie iluzoryczności ustalonego porządku. Sytuacja nieustannego konfliktu jest zatem cechą konstytutywną religijności gejowskiej.

Bibliografia

Augustyn, J., *Homoseksualizm a miłość*, WAM, Kraków 1997.

Boczkowski, K., *Homoseksualizm*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1992.

Casanova, J., *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, pod red. W. Piwowarskiego, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, s. 409–428.

Helminiak, D., *Co Biblia naprawdę mówi o homoseksualności*, Uraeus, Gdynia 2002.

<http://www.republika.pl/berithprzymierze>.

Mariański, J., *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997.

Prager, D., *Dlaczego judaizm odrzucił homoseksualizm. Rewolucja seksualna judaizmu*, w: *Homoseksualizm*, pod red. T. Huka, Verbinum, Warszawa 2000, s. 81–100.

Weinberg, G., *Ludzie zorientowani homoseksualnie w społeczeństwie*, tłum. J. Jaworski, Softpress, Poznań 1991.

16 J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii*, op. cit., s. 419.

97423033

Woods, R., *O miłości, która nie śmiała wymówić swojego imienia*, tłum. J. Jaworski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1993.
Zulehner, P., *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, pod red. W. Piwowarskiego, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1998, s. 383–408.

97423033

Robert Kowalczyk
Maja Mirocha
Tomasz Potaczek

STEREOTYPY A ORIENTACJA SEKSUALNA. OBRAZ „TYPOWEGO" GEJA I LESBIJKI W OCZACH MŁODYCH MĘŻCZYZN

WSTĘP

Aby mieć możliwość orientowania się w otoczeniu, musimy dokonywać poznawczej strukturalizacji otaczających nas zjawisk społecznych. Jedną z form owej poznawczej strukturalizacji jest kategoryzacja. Proces kategoryzacji sprowadza się do łączenia podobnych zjawisk w większe całości, przy jednoczesnej redukcji niektórych dotyczących ich informacji[1]. Działanie takie jest użyteczne dla sprawnego procesu przetwarzania informacji, ale dokonywanie pewnych uproszczeń może wpływać na zafałszowanie niektórych przejawów danego zjawiska. Poza kategoryzacją na powstanie stereotypów wpływ mają także inne mechanizmy poznawcze, np. błąd korespondencji w powstawaniu mechanizmów grupowych, pozorna korelacja czy różnicujące spostrzeganie grup[2].

Stereotyp bywa definiowany jako struktura poznawcza, obejmująca wiedzę, przekonania i oczekiwania obserwatora na temat niektórych grup społecznych[3]. W takim ujęciu kładzie się nacisk na naturę poznawczą stereotypu. Należy również zauważyć, że w wielu wypadkach z owymi poznawczymi właściwościami nierozerwalnie związany jest afekt, który odgrywa ogromną rolę w funkcjonowaniu stereotypu.

---

[1] T. Mądrzycki, *Deformacje w spostrzeganiu ludzi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.

[2] Ibidem.

[3] Por. C.N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone, *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, tłum. A. Nowak, A. Kacmajor, M. Kacmajor, M. Majchrzak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.

97423033

Z punktu widzenia nauk społecznych, stereotypy można ujmować w dwóch wzajemnie się uzupełniających perspektywach, a pełne zrozumienie procesu stereotypizacji wymaga przyjęcia obu punktów widzenia. Po pierwsze stereotypy funkcjonują w umyśle danej jednostki, po drugie – stanowią integralną część struktury społecznej, wspólną dla ludzi należących do danej kultury.

PSYCHOLOGICZNE KONSEKWENCJE FUNKCJONOWANIA TYPOWYCH POSTAW WOBEC HOMOSEKSUALNOŚCI

Funkcjonowanie typowych, podzielanych przez większość członków społeczeństwa, postaw jest powszechne na całym świecie. Rozpowszechnione są zatem: uprzedzenia – emocjonalne komponenty postaw, czyli negatywne, wrogie ustosunkowania wobec ludzi wyodrębnionych wyłącznie na podstawie grupowej przynależności; stereotypy – poznawcze komponenty postaw, a zatem generalizacje, dotyczące grupy, czyli ujednolicenie percepcyjne, niezależne od rzeczywistego zróżnicowania; a także zjawisko dyskryminacji – które, będąc behawioralnym komponentem postawy, jest nieuzasadnionym i zdecydowanie krzywdzącym działaniem, skierowanym przeciwko członkom danej grupy na podstawie ich grupowej przynależności.

Osoby orientacji homoseksualnej – jak każda grupa mniejszościowa – łatwo stają się obiektem stereotypizacji. W społeczeństwie występują pewne obiegowe i nigdy nieweryfikowane opinie na temat właściwości psychologicznych gejów i lesbijek, ich sposobu bycia czy miejsca w psychopatologii. Z psychologicznego punktu widzenia uprzedzenia, stereotypy i związana z nimi dyskryminacja mogą wywierać silnie destrukcyjny wpływ na psychiczną kondycję osób nimi dotkniętych.

Pośród negatywnych konsekwencji spostrzec można tzw. zjawisko samospełniającego się proroctwa, polegające na uwewnętrznieniu zgeneralizowanego przekonania dotyczącego grupy, do której jednostka należy. Zaobserwowano, że istnieje wysokie prawdopodobieństwo zaistnienia sytuacji, w której osoba oznaczona etykietką i związanym z nią zespołem cech z czasem zacznie „dopasowywać się" do narzuconej wizji i przejawiać zachowania potwierdzające powszechny, stereotypowy wizerunek.

Inną konsekwencją może być tzw. zjawisko wyuczonej bezradności, polegające na tym, że jednostka po wielokrotnych bezskutecznych pró-

97423033

bach wypowiedzenia wojny stereotypom, uprzedzeniom i dyskryminacji dochodzi do przekonania o własnej bezskuteczności i bezsensowności podejmowania jakichkolwiek działań, mających na celu przeciwstawienie się krzywdzącym stereotypizacjom. Wiąże się to z wieloma następstwami o charakterze osobowościowym, m.in. obniżeniem nastroju, poczucia własnej wartości, depresyjnością, niepokojem, spadkiem samooceny czy wiary we własne kompetencje.

W toku internalizacji stereotypu może dojść ponadto do takich sytuacji, w których jednostka internalizuje homofobię, co doprowadzić może do zaprzeczenia własnej orientacji seksualnej, eskalacji lęku, depresyjności, aż do zachowań autoagresywnych. (Interesującą hipotezą badań mogłaby się stać próba określenia związku pomiędzy zinternalizowaną homofobią z występowaniem schorzeń o etiologii psychosomatycznej.) Negacja własnej orientacji prowadzić może do wytworzenia fikcyjnej tożsamości opartej na stereotypie heteronormatywności. Osoba narzucająca sobie sprzeczną z autentyczną tożsamość płciową może przejawiać tendencję do potwierdzania jej poprzez podejmowanie działań zgodnych ze stereotypową definicją roli, którą odgrywa. Tak na przykład homoseksualista, represjonujący własną orientację ze względu na homofobię, może usiłować „dopasować się" do heteroseksualnej normy poprzez heteroseksualne partnerstwo, ojcostwo lub ostentacyjnie wyrażany homonegatywizm. Takie postępowanie nie prowadzi jednak do zmiany tożsamości – przeciwnie, generuje jedynie konflikt o charakterze neurotycznym i doprowadza do nagromadzenia lęku, a w efekcie różnych form agresji i autoagresji. Funkcjonowanie w świecie takiej iluzji dotyczącej „ja" może przyczynić się do powstania poważnych zaburzeń psychicznych aż po zmiany psychotyczne.

Konsekwencje występowania stereotypów nie dotyczą wyłącznie jednostki, ale całej grupy stereotypizowanej. Grupa mniejszościowa, będąca przedmiotem uprzedzenia, zostaje postawiona w sytuacji konfliktu „my" – „oni". Stereotyp (jako narzędzie eliminacji frustracji i okazja do skorzystania z prostego, niewymagającego refleksji sposobu rozładowania agresji) wymaga obiektu, który będzie pełnił rolę kozła ofiarnego. Homoseksualna mniejszość staje się kozłem ofiarnym dla grupy homofobicznych heteroseksualistów, a także wypierających własną homoseksualność fobicznych gejów i lesbijek. W tej sytuacji w grupie mniejszości homoseksualnej może dojść do powielenia schematu tworzenia kozła ofiarnego jako kontrreakcji. I tak, można zaobserwować proces powstawania negatywnego stereotypu osoby o orientacji heteroseksualnej, rozpowszechnionego wśród gejów i lesbijek, na przykład stereotypowego wizerunku mężczyzny heteroseksualnego jako brutal-

97423033

nego głupca, czy typowego wizerunku kobiety heteroseksualnej jako pozbawionej potrzeb poznawczych kury domowej.

Inną reakcją może być poszukiwanie kozła ofiarnego wewnątrz naznaczonej piętnem stereotypu grupy, co można określić jako poszukiwanie „gorszych wśród gorszych" bądź „*queer* wśród *queer*". Dochodzi tą drogą do utworzenia grupy homonormatywnej (w swej istocie tak naprawdę przesiąkniętej homofobią i zionącej agresją) oraz grupy homopatologicznej, na przykład osób „wdzięcznie" określanych jako „przegięte cioty". Owa „przegięta ciota" – wręcz dydaktyczny przykład stereotypizacji, staje się kozłem ofiarnym i wewnętrznym wrogiem, na którego można przemieścić agresję i którego można zdyskryminować.

Tworzenie typowych postaw wobec zjawisk, wydarzeń czy ludzi poza nadmiernym uproszczeniem, a zatem zafałszowaniem procesów poznawczych, prowadzi do opartej na nietrafnych przesłankach atrybucji emocjonalnej, a w konsekwencji do zachowań o charakterze dyskryminacyjnym. Próba poznania mechanizmu stereotypizacji może pozwolić zauważyć nie tylko przyczyny i sposób funkcjonowania, ale także psychologiczne konsekwencje występowania zjawiska, a zatem może nabyć swoistej mocy profilaktycznej. Refleksja i uaktywnienie operacji umysłowych kwestionujących generalizacje może przerwać łańcuch uprzedzeń, w którym ofiara pogrąża się w wyznaczonej sobie roli lub poszukuje kolejnej ofiary.

STRATEGIA BADAŃ

Osobami badanymi byli heteroseksualni studenci płci męskiej. W badaniu wzięło udział sześćdziesiąt osób. Do badań wykorzystano test przymiotnikowy ACL. Metoda ta pozwala na opisanie osobowości za pomocą wyboru przymiotników z trzystuelementowej listy. Wykorzystywana jest zazwyczaj do oceny obrazu siebie, rozumianego jako konstelacja cech uważanych przez daną osobę za własne i dla siebie specyficzne. Przy zmodyfikowaniu instrukcji możliwe są do skonstruowania również inne obrazy – w przypadku naszych badań pytaliśmy o to, jaki jest typowy homoseksualista i jaka jest typowa lesbijka.

Zmiennymi testu ACL są w przeważającej części potrzeby (wyodrębnione na podstawie teorii osobowości Henry'ego Murraya[4]). Po-

[4] Por. S. Siek, *Kwestionariusze osobowości w psychologii*, PWN, Warszawa 1978.

97423033

zwalają one na opisanie takich grup zjawisk, jak: dążenie do sukcesu, funkcjonowanie w społeczeństwie, agresywność, tolerancja wobec sytuacji trudnych, skłonność do zmian. Inne opisywane za pomocą narzędzia wymiary osobowości to: gotowość do pracy nad sobą, samokontrola, zaufanie do własnych możliwości, tendencje przywódcze, twórcze aspekty osobowości, męskość i kobiecość.

Wyniki zostały opracowane przez porównanie otrzymanej średniej dla każdej zmiennej z normatywną skalą tenową o średniej 50 i odchyleniu standardowym 10. Do stwierdzenia istotności różnic wykorzystano test t-Studenta.

Opisując obrazy otrzymane w wyniku badań, koncentrujemy się na tych cechach, których natężenie różni się od średniej normatywnej w sposób istotnie statystyczny (na poziomie istotności $\alpha = .05$).

Zarówno dla obrazu typowej lesbijki, jak i obrazu typowego geja charakterystyczny jest fakt wyboru przez badanych mniejszej liczby przymiotników (od przeciętnej ilości wybieranych przez ludzi do opisu samego siebie). Zatem taki „typowy obraz" nie jest obrazem pełnym i wieloaspektowym. Funkcjonujący stereotyp jest więc nie tylko uproszczony, lecz także zubożony i fragmentaryczny.

Stereotypowy obraz homoseksualisty

	poziomy natężenia cechy w obrazie TYPOWEGO HOMOSEKSUALISTY		
POTRZEBY	wyniki w procentach		
	niski	przeciętny	wysoki
osiągnięć	30*	70*	
dominacji	34,7	60	3,3
wytrwałości	40*	60*	
schludności i organizacji	40	60	
rozumienia innych i siebie	33,3	66,7	
niesienia pomocy	13,3	73,3	13,4
afiliacji	10	86,7	3,3
relacji z płcią przeciwną	33,4	23,3	43,3
zwracania na siebie uwagi	16,6	56,7	26,7
autonomii	14,7	70	13,3
agresji	23,3	73,3	3,3

97423033

wyrażania własnej niższości	6,7	73,3	20
unikania stresu w relacjach	3,3	60	36,7
wsparcia emocjonalnego		60*	40*
zmian	21,3	66,7	10
gotowość do zmiany siebie	20	70	10
poziom samokontroli	26,7	73,3	
zaufanie do własnych możliwości	16,7	80	3,3
zdolność do pracy i miłości	36,7*	63,3*	
poziom przystosowania	66,7*	33,3*	
cechy osobowości twórczej	3,3	66,7	30
przywództwo	70*	30*	
męskość	50*	50*	
kobiecość	13,3	63,3	23,4

(*) Gwiazdkami zaznaczono wyniki istotne na poziomie istotności $\alpha = .05$

Przygotowana przez nas tabela pokazuje poziom zgodności osób badanych co do tego, jakie miejsce zajmuje w kształtowanych obrazach dana cecha. Odpowiedzi osób badanych podzielono na kategorie zgodnie z odchyleniami standardowymi dla skali tenowej. Za wyniki niskie uznaje się tu wyniki poniżej czterdziestego tena, za przeciętne – między czterdziestym a sześćdziesiątym tenem, za wysokie – powyżej sześćdziesiątego.

Do konstruowania tego obrazu dorośli mężczyźni wybierają mniejszą liczbę przymiotników pozytywnych, niż zazwyczaj ludzie wybierają do opisu siebie. Nie stwierdziliśmy jednak większej od przeciętnej liczby użytych przymiotników negatywnych.

W obrazie, o którym mowa, widoczne jest obniżenie poziomu potrzeb warunkujących osiąganie sukcesu. Według populacji studentów płci męskiej homoseksualista jawi się jako osoba o nieco niższym od przeciętnego nasileniu potrzeby osiągnięć. Żaden z badanych nie postrzega typowego homoseksualisty jako osoby skierowanej na cel i zdeterminowanej, by osiągnąć sukces, ani jako osoby, którą znamionować by miała tendencja do ciężkiej pracy.

Podobnie nieco obniżone są: potrzeba dominacji, potrzeba wytrwałości oraz potrzeba organizacji i planowania. Ok. 40% badanych twierdzi, że nasilenie tych potrzeb jest u typowych homoseksualistów niższe lub znacznie niższe od przeciętnego.

97423033

W zakresie funkcjonowania społecznego typowego homoseksualisty na uwagę zasługują trzy zmienne: nieco obniżona jest potrzeba angażowania się w zachowania, które mają na celu zrozumienie siebie i innych ludzi. Ponadto dorośli mężczyźni postrzegają homoseksualistów jako osoby, które chętnie poszukują przyjaźni z kobietami i potrafią być w ich towarzystwie ciepłymi i witalnymi, bez sztywnego dystansu interpersonalnego. 43% badanych twierdzi, że u typowego homoseksualisty cecha ta ma poziom wyższy od przeciętnego.

W obrazie typowego geja podwyższona jest także potrzeba zwracania na siebie uwagi. Ze zmienną tą wiązać się może również szybkie i łatwe zniecierpliwienie wobec sprzeciwu i frustracji pragnień.

Podwyższony wynik w skali dotyczącej potrzeby wsparcia emocjonalnego może sugerować, że homoseksualista postrzegany jest przez mężczyzn jako osoba mająca tendencję do bezradności w sytuacji stresowej, do uciekania w świat marzeń na jawie oraz mająca trudności w akceptacji samego siebie. 26,7% badanych twierdzi, że tendencje te są u homoseksualnych mężczyzn silne lub bardzo silne.

Potrzeba samokontroli ma w tym uśrednionym obrazie wartość obniżoną – homoseksualni mężczyźni postrzegani są bardziej jako spontaniczni i łamiący reguły życia społecznego niż jako obowiązkowi i sumienni.

Typowy homoseksualista nie spełnia również, według heteroseksualnych mężczyzn, freudowskiego kryterium przystosowania – „umiejętności pracy i miłości", co może wiązać się z napięciem i niepokojem wobec zmagania się z trudnymi doświadczeniami.

Podwyższona jest w tym obrazie natomiast skala osobowości twórczej. 34% badanych twierdzi, że wrażliwość na piękno i szerokie zainteresowania charakteryzują gejów w wysokim lub bardzo wysokim stopniu.

Jedyną skalą, która całkowicie wychodzi poza przedział „normy" dla omawianego obrazu, jest skala przywództwa. Typowy homoseksualista jest więc zdecydowanie postrzegany jako osoba mało skoncentrowana na własnych obowiązkach, niemająca tendencji do dobrej organizacji oraz starannego planowania pracy. Na tendencję tę wyraźnie wskazuje aż 70% badanych.

W obrazie typowego homoseksualisty obniżona jest ponadto skala męskości, co wyraża się pod postacią łagodności w zachowaniu, uprzejmości i troski o cudze potrzeby.

97423033

Stereotypowy obraz lesbijki

	poziomy natężenia cechy w obrazie TYPOWEJ LESBIJKI		
POTRZEBY	wyniki w procentach		
	niski	przeciętny	wysoki
osiągnięć	8	88	4
dominacji	8	76	16
wytrwałości	27	69	4
schludności i organizacji	12	84	4
rozumienia innych i siebie	54*	46*	
niesienia pomocy	69*	31*	
afiliacji	54*	46*	
relacji z płcią przeciwną	23	54	23
zwracania na siebie uwagi		50*	50*
autonomii		46*	54*
agresji		61,5*	38,5*
wyrażania własnej niższości	22,3	50,3	27,3
unikania stresu w relacjach	31	65	4
wsparcia emocjonalnego	62*	38*	
zmian	76*	24*	
gotowość do zmiany siebie	88*	12*	
poziom samokontroli	29	67	4
zaufanie do własnych możliwości		80*	20*
zdolność do pracy i miłości	81	15	4
poziom przystosowania		58*	42*
cechy osobowości twórczej		58*	42*
przywództwo	57*	43*	
męskość	8	76	16
kobiecość	62*	38*	

(*) Gwiazdkami zaznaczono wyniki istotne na poziomie istotności $\alpha = .05$

Podobnie jak w obrazie typowego geja, obraz typowej lesbijki jest tworzony przez heteroseksualnych mężczyzn jako uboższy w przymiotniki pozytywne oraz z przeciętną liczbą przymiotników negatywnych.

Istotne statystycznie różnice występują przede wszystkim w skalach dotyczących funkcjonowania społecznego. Podobnie jak w obrazie homoseksualnego mężczyzny, nieco obniżona jest potrzeba angażowania się w problemy innych osób. Niska jest także potrzeba niesienia pomocy i angażowania się w zachowania mogące przynieść materialną i emocjonalną korzyść innym.

Z badań wyłania się obraz kobiety raczej stroniącej od bliskich relacji z innymi, nie czującej się swobodnie w relacjach interpersonalnych oraz trudno adaptującej się do zmiennych wymagań grupy społecznej. Może to być związane z lękiem przed zaangażowaniem emocjonalnym i silną tendencją do wybierania wolności i niezależności w miejsce trwałego związku.

Typowa lesbijka postrzegana jest jako osoba umiejąca dochodzić własnych praw, mająca wysoką umiejętność kierowania sobą, autonomiczna i nie zwracająca uwagi na uczucia innych. Podwyższona jest również skala agresji, sugerująca tendencję do rywalizowania i postrzegania innych osób jako potencjalnych rywali.

W przeciwieństwie do typowego geja, u typowej lesbijki potrzeba wsparcia emocjonalnego jest zaniżona – może się to wyrażać poprzez efektywność w realizowaniu celów i względny brak wątpliwości co do własnej wartości. Podobnie niskie wartości w skalach dotyczących potrzeby wyrażania własnej niższości pokazują, iż typowa lesbijka postrzegana jest jako osoba mająca do siebie zaufanie, umiejąca zdobywać to, czego pragnie oraz lubiąca ryzykowne sytuacje.

Analogicznie do obrazu typowego geja, w omawianym obrazie typowej lesbijki nie spełnione jest freudowskie kryterium przystosowania, wyrażające się w „umiejętności pracy i miłości".

Obniżona jest także skala kobiecości. Niskie wyniki w tej skali osiągają zwykle osoby stwarzające dystans pomiędzy sobą a innymi oraz sceptyczne przy ocenie innych.

W przypadku obrazu typowej lesbijki *stwierdziliśmy więcej istotnych statystycznie różnic pomiędzy wynikami badań* dla każdej ze zmiennych, a średnią normatywną. Różnice te były także *większe* niż w przypadku obrazu typowego geja.

Na uwagę zasługuje również fakt, że o ile wyniki zdecydowanie wysokie i niskie w obrazie typowego homoseksualisty reprezentowane są zazwyczaj przez niewielki procent badanych (wyjątek stanowią skale przystosowania, przywództwa i potrzeby relacji z płcią przeciwną), o tyle w obrazie typowej lesbijki dużo wyraźniejsza jest tendencja do przypisywania skrajnych natężeń cech. Przykładowo aż 88% badanych twierdzi, że typowa lesbijka charakteryzuje się niską gotowością do zmiany siebie i pracy nad sobą.

97423033

ZAKOŃCZENIE

Na podstawie poczynionych obserwacji można by wysnuć wniosek, iż obraz typowej lesbijki w większym stopniu spełnia kryteria stereotypowości niż obraz typowego geja – jest bowiem bardziej spójny (również treściowo), niesprzeczny w sobie i w większym stopniu podzielany przez badanych mężczyzn. Być może wynika to z faktu, iż badanymi byli właśnie mężczyźni. Można by także zaryzykować hipotezę, iż wynika to z „większej widoczności" i obecności na płaszczyźnie społecznej różniących się od siebie i tym samym łamiących sztywność stereotypu mężczyzn, o których wiadomo, że są homoseksualistami. Jeśli hipoteza ta okazałaby się słuszna, pokazywanie zróżnicowania i indywidualności wewnątrzgrupowej gejów mogłoby się stać dobrym narzędziem walki ze stereotypem i przeciw homofobii.

Bibliografia

Macrae, C.N., Stangor, Ch., Hewstone, M., *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*, tłum. A. Nowak, A. Kacmajor, M. Kacmajor, M. Majchrzak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.

Mądrzycki, T., *Deformacje w spostrzeganiu ludzi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986.

Siek, S., *Kwestionariusze osobowości w psychologii*, PWN, Warszawa 1978.

Jolanta Klimczak-Ziółek

QUEER W ZWIERCIADLE POLSKICH MASS MEDIÓW

Niniejszy artykuł poświęcony jest (potencjalnej) roli komunikowania masowego w procesie konstruowania i utrwalania stereotypów i uprzedzeń dotyczących osób o nienormatywnej seksualności. Wybór mass mediów jako uniwersum nie jest przypadkowy. Za ich sprawą wzmacniany jest dominujący w społeczeństwie system norm i wartości, nadawany jest status społeczny, zachodzi transmisja kulturowego dziedzictwa oraz dystrybucja rozrywki. Wskazuje się także na ich rolę w inicjowaniu, realizowaniu i wspieraniu zmian społecznych związanych m.in. z przeobrażeniami wzorców społeczno-kulturowych[1].

Mass media są więc zwierciadłem rzeczywistości, bowiem świat medialny, choć zdeformowany, jest mocno osadzoną w oryginale repliką świata społecznego, tego, w którym funkcjonują media jako instytucja i tego, który jest bohaterem przekazów medialnych. Media bywają także kreatorami świata społecznego, władne są bowiem wprowadzać zmiany w stylu życia, lansować mody, generować potrzeby, wpływać na „widzialność" różnych zjawisk i bohaterów społecznych.

Na podstawie dominujących w mediach treści możemy więc wnioskować o tym:

- kto liczy się w świecie społecznym i dlaczego, a także kto i z jakich powodów jest marginalizowany,
- do jakich stereotypów odwołują się twórcy i jaką w związku z tym antycypują „wspólnotę znaczeniową",
- jakim informacjom nadają wartość i uwzględniają je w „porządku dnia" (*agenda setting*).

W kontekście *queer* media nabierają szczególnego znaczenia, są bowiem platformą prezentacji różnych wzorców i wymiany wielu poglądów na temat seksualności człowieka oraz wartościują i etykietują pre-

[1] Por. T. Goban-Klas, *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

97423033

zentowane warianty seksualności, ustalając prymat jednych nad drugimi.

Na poziomie makro media biorą więc udział w konstruowaniu ram społecznego przyzwolenia na funkcjonowanie osób o nienormatywnej seksualności. Na poziomie mikro media dostarczają natomiast materiału symbolicznego, wykorzystywanego w procesie konstruowania własnego, jednostkowego „Ja", są substytutem doświadczeń bezpośrednich, dystrybuują wiedzę często wystarczającą do tego, by zdefiniować własną tożsamość[2].

W Polsce zainteresowanie mediów problematyką gejowsko-lesbijską w ostatnich latach wzrasta i to zarówno pod względem ilościowej, jak i jakościowej reprezentacji przywoływanych poglądów czy opisywanych zjawisk. Dynamiczny rozwój wielu instytucji medialnych oraz przeobrażenia wzorców społecznych i ideałów kulturowych sprzyjają redefiniowaniu norm społecznych i hierarchii wartości oraz pozwalają negocjować relacje między kulturą dominującą a kulturami dotychczas marginalizowanymi. Modyfikacji podlegają także wyobrażenia, schematy i uprzedzenia, przez pryzmat których postrzega się „odmieńców". I choć charakterystyczna dla polskich mediów w ostatnich kilku latach wielość i różnorodność proponowanych ujęć problematyki gejowsko-lesbijskiej może wydawać się niewystarczająca, to istotna z punktu widzenia kształtowania opinii publicznej jest z jednej strony „widzialność" owej „nowej" – w sensie metaforycznym – mniejszości[3], a z drugiej strony polifonia (często spolaryzowanych) poglądów i stanowisk prezentowanych w przekazach masowych.

Ten fakt docenimy, gdy przyjrzymy się obecności tematyki gejowsko-lesbijskiej w latach wcześniejszych.

Jak podaje badaczka kultury gejowsko-lesbijskiej, Katarzyna Adamska[4], jeszcze na początku lat siedemdziesiątych tematyka homoseksualna była medialnym tabu. Zwiastunem pierwszych zmian był artykuł w „Życiu Literackim" z 1974 roku[5]. Na kolejne trzeba było jednak czekać do lat osiemdziesiątych. Wtedy to na łamach m.in. „Polityki" sporadycznie zaczęły się pojawiać teksty poświęcone homoseksualizmowi (1981) i homoseksualistom (1985). Tymi ostatnimi zainteresowała się także telewizja. Dominowały w niej heteryckie, stereotypowe wyobra-

---

2 J. Thompson, *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, Astrum, Wrocław 2001.

3 J. Mucha, *Demokracja i mniejszości kulturowe. Polska przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Studia Socjologiczne" 1992, nr 1–2, s. 31–42.

4 K. Adamska, *Ludzie obok. Lesbijki i geje w Polsce*, Graffiti BC, Toruń 1988.

5 Ibidem, s. 118.

97423033

żenia o „odmieńcach", a sami zainteresowani, czyli geje i lesbijki, zapraszani byli przez autorów programów sporadycznie (np. do *Rozmów intymnych* w 1987 r.)[6].

Od początku lat dziewięćdziesiątych tematy dotyczące mniejszości seksualnych w mediach zaczęły pojawiać się znacznie częściej. O homoseksualizmie przeczytać można było na łamach: „Sukcesu", „Twojego Stylu", „Spotkań", „Super Expressu", „Gazety Morskiej", „Wieczoru Wybrzeża", „Pani", „Gazety Wyborczej", „Żyjmy dłużej". W telewizji zaś wątek homoseksualny pojawiał się za sprawą programów informacyjnych (relacjonujących kontrowersyjne wypowiedzi osób publicznych z kół rządowych [np. Kazimierza Kapery] i kościelnych oraz „sensacyjne" wydarzenia kulturalne jak Parada Miłości), seriali (*Dynastia*, *Pomoc domowa*, *Pan mnie wzywał, Milordzie* czy *Allo, allo*) i talk show.

Wzrost popularności problematyki gejowsko-lesbijskiej w polskich mediach, zauważalny w latach dziewięćdziesiątych, utrzymuje się do chwili obecnej. Zainteresowanie to koncentruje się na kilku wymiarach:

- osobistym (gdy przywołuje się historie jednostkowe lesbijek i gejów),
- społecznym (gdy omawia się działania różnych instytucji społecznych oraz ich stosunek do kategorii bądź grupy – w rozumieniu socjologicznym – osób o nienormatywnej orientacji seksualnej),
- kulturowym (gdy przedstawiane są specyficzne dla środowiska gejowsko-lesbijskiego formy budowania więzi, sposoby manifestowania „Inności", posiadane atrybuty/symbole, kod, wartości),
- naukowym (gdy autorytety seksuologiczne i psychologiczne z perspektywy uprawianych przez siebie dyscyplin wyjaśniają zjawisko nienormatywnej orientacji seksualnej).

Dyskursy te, w zależności od linii programowej mediów, przywołują schematy i stereotypy odzwierciedlające ideologiczną ramę, w którą wpisują się twórcy przekazów masowych. Odwołują się do różnych koncepcji homoseksualizmu, proponują różne poziomy analiz nienormatywnej orientacji seksualnej, dokonują (de)waloryzacji wybranych aspektów funkcjonowania mniejszości lesbijsko-gejowskiej.

Ta wielogłosowość odzwierciedla całe spektrum spotykanych w Polsce postaw i poglądów: od homofobicznych, przez tolerancyjne, po akceptujące i afirmacyjne. Media bowiem są sceną, na której pojawiają się aktorzy społeczni, reprezentujący „głos zbiorowy" zarówno:

[6] Ibidem, s. 119.

97423033

- tych, którzy uważają, że homoseksualizmu nie wolno tolerować (41%), pary homoseksualne nie powinny mieć prawa do wspólnego majątku (31%), prawa do legalizacji swojego związku (69%) i adopcji dzieci (84%) oraz powinno im się zabronić uprawiania seksu (42%);
- tych, którzy optują za tolerowaniem homoseksualizmu (47%), choć nie przyznają mu statusu normy;
- oraz tych, którzy uznają homoseksualizm za „rzecz normalną" (5%), nie mają nic przeciwko legalizowaniu związków lesbijek i gejów (24%), przyznaniu im praw do posiadania wspólnego majątku (58%), wspólnego rozliczania się z fiskusem i korzystania z ulg podatkowych (45%), adoptowania dzieci (8%) oraz uprawiania seksu (40%)[7].

Obok bycia zwierciadłem dominujących w społeczeństwie postaw i zachowań, mass media pełnią rolę metaforycznej areny i drogowskazu[8]. Nie dość bowiem, że są miejscem wymiany poglądów, to także negocjują i ustalają granice tego, co – odnosząc się do homoseksualizmu – powinno być społecznie akceptowane.

Szczególna rola w procesie uzgadniania – w ramach dyskursu publicznego – warunków koegzystencji mniejszości lesbijsko-gejowskiej z heteroseksualną większością przypada zwłaszcza tym mediom, które z racji ogólnopolskiego zasięgu oraz społeczno-politycznego charakteru zyskują status opiniotwórczych. Ich specyfika decyduje o sile oddziaływania zarówno na pozostałe media, jak i na instytucje społeczne oraz na indywidualnych odbiorców. To one bowiem – nazywane „czwartą władzą" – monitorują istotne dla życia społecznego zjawiska, podejmują ważkie problemy, kontrolują sposób ich rozwiązywania. Włączają do dyskursu publicznego to, co było przemilczane i wykluczane z „głównego nurtu", nadają temu określoną wartość oraz umieszczają w interpretacyjnym kontekście. Znajomość zawartości owych mainstreamowych mediów dostarcza zatem wiedzy o tym, jakie w przestrzeni społecznej dominują pryzmaty oglądu homoseksualizmu, jakie wyznacza się granice dla podejmowanych dyskursów oraz na podstawie jakich atrybucji i schematów konstruowani są medialnie widoczni reprezentanci mniejszości lesbijsko-gejowskiej.

---

[7] M. Wenzel, Komunikat CBOS „Aktualne problemy i wydarzenia" (131) i (142), www.cbos.pl, kwiecień 2001, marzec 2002.

[8] T. Goban-Klas, op. cit.

97423033

HOMOSEKSUALIZM W ZWIERCIADLE POLSKIEJ PRASY OPINIOTWÓRCZEJ

Analiza zawartości prasy, którą chcę zaprezentować, koncentruje się na badaniu treści poruszających problematykę homoseksualną oraz na badaniu obrazu bohatera o nienormatywnej orientacji seksualnej.

W badaniu wykorzystano teksty zamieszczone w „Gazecie Wyborczej" (w jej głównym wydaniu), „Rzeczpospolitej", „Wprost" i „Polityce". Wymienione tytuły należą do czołówki najbardziej poczytnych w Polsce. „Gazeta Wyborcza" dziennie sprzedaje ponad pięćset tysięcy egzemplarzy, „Rzeczpospolita" prawie trzysta tysięcy, dodatkowo oblicza się, że te dane należy co najmniej podwoić, by mieć zbliżony do prawdziwego obraz czytelnictwa owych gazet. Także uwzględnione w uniwersum tygodniki trafiają do kilkusettysięcznego adresata: „Polityka" drukowana jest w nakładzie trzysta czterdzieści tysięcy egzemplarzy, a „Wprost" – jak podaje redakcja – w ciągu miesiąca trafia do co najmniej dwóch i pół miliona czytelników.

Cechą charakterystyczną wybranych tytułów prasowych jest także – obok nakładu – wieloletnia działalność na krajowym rynku wydawniczym oraz silna i utrwalona w Polsce marka[9].

Na łamach wymienionych mediów homoseksualizm jako temat uzyskuje różną ekspozycję. W dwóch artykułach na pięć wątek lesbijsko-gejowski jest zagadnieniem głównym i najważniejszym, (prawie) w co trzecim tekście stanowi jeden z tematów równorzędnych innym oraz z podobną częstotliwością sytuuje się na marginesie omawianych w tekście zagadnień.

Tab.1. Wyeksponowanie tematyki lesbijsko-gejowskiej w prasie

Homoseksualizm jako temat artykułów prasowych, n=52		
Temat główny	Temat równorzędny innym	Temat marginalny
42%	29%	29%

Źródło: badania własne.

[9] Korpus badawczy, utworzony z ww. gazet i czasopism, stanowiło 77 artykułów wybranych w sposób celowy z ponad 700 wszystkich numerów prasowych (n=728) opublikowanych od listopada 2001 do grudnia 2002. Podstawowym kryterium doboru uczyniono fakt poruszania problematyki lesbijsko-gejowskiej.

97423033

Problematyka lesbijsko-gejowska pojawia się w różnym kontekście. Poruszana jest przy okazji podejmowania takich tematów, jak:

- kościół i religia (celibat, powołania, organizacja Kościoła jako instytucji),
- prawo i polityka (prawa wyborcze, poprawność polityczna, liberalizm, polityka społeczna państwa),
- rozrywka (sztuka, sport, mass media),
- patologia (narkomania, prostytucja, złodziejstwo, alkoholizm, aborcja, eutanazja),
- zmiany społeczne (antykoncepcja, urodyzm, konkubinat, rasizm, feminizm, przeobrażenia społeczne).

Tab.2. Tematyka współwystępująca z problematyką lesbijsko-gejowską

Tematy współwystępujące z problematyką lesbijsko-gejowską, n=48				
Kościół i religia	Patologia	Prawo i polityka	Rozrywka	Zmiany społeczne
31%	17%	21%	21%	10%

Źródło: badania własne.

Prasa polska poruszając problematykę lesbijsko-gejowską koncentruje się przede wszystkim na:

- homoseksualizmie w Kościele: podnoszona jest tu przede wszystkim kwestia nienormatywnej orientacji seksualnej księży, dualna koncepcja homoseksualizmu postrzeganego przez pryzmat skłonności i czynów, sprawa arcybiskupa Józefa Peatza, lobbing homoseksualnych księży w ramach instytucji Kościoła, praktyki podejmowane w stosunku do duchownych-gejów (m.in. terapie w ośrodkach terapeutycznych),
- równouprawnieniu i dyskryminacji: omawiane jest tu zagadnienie parytetu politycznego, zawierania małżeństw, adopcji, poboru do wojska,
- patologii: pojawiają się kwestie dotyczące molestowania i pedofilii oraz penalizacji tych zachowań,
- „wyjściu z ukrycia", publicznym ujawnieniu się: porusza się tu wątek tożsamości grupowej, manifestowania miłości homoseksualnej, Parady Miłości, kultury lesbijsko-gejowskiej, heteroseksistowskiego języka, perspektywy *queer* w nauce,

- biologicznym wymiarze homoseksualizmu: zwraca się tu uwagę na istnienie praktyk homoseksualnych w świecie zwierząt, pojawiają się także wyniki badań obrazujące nadreprezentację pewnych cech i skłonności (takich jak np. leworęczność) wśród lesbijek i gejów.

Tab.3. Problematyka lesbijsko-gejowska w prasie

Tematyka homoseksualna w polskiej prasie, n=58				
Patologia	Homoseksualizm w Kościele	Równouprawnienie i dyskryminacja	*Coming out*	Biologia
12%	38%	26%	19%	5%

Źródło: badania własne.

Większość zagadnień dotyczących homoseksualizmu umiejscowiona jest w określonym obszarze geopolitycznym: 46% z tych kwestii dotyczy Polski, jedna czwarta – Europy Zachodniej, 22% – USA, a 6% innych rejonów świata niż te wymienione.

W co drugim artykule ich autorzy w przytaczanej argumentacji i opisie świata odwołują się nie tylko do własnej oceny opisywanych zjawisk, ale posiłkują się autorytetami i metanarracjami, takimi jak: Nauka (41%), Religia (30%), Społeczeństwo (jego „prawa", „ład", „porządek") (29%).

W analizowanych materiałach prasowych, wszędzie tam, gdzie homoseksualizm jest poddawany ocenie, spotykamy dwa spolaryzowane stanowiska: akceptację i negację.

Pozytywny stosunek do homoseksualizmu wyraża się m.in.:

- akceptacją dla jawnej, publicznej manifestacji lesbijskiej/gejowskiej tożsamości,
- traktowaniem homoseksualizmu jako dodatkowego waloru (atutu),
- podważaniem stereotypów płci, imputujących wyobrażenia o gejach jako niemęskich i lesbijkach jako niekobiecych,
- przeciwstawianiem się negatywnym uprzedzeniom, które homoseksualizm łączą z pedofilią i molestowaniem seksualnym,
- akceptowaniem obecności w Kościele księży-gejów,
- krytykowaniem dyskryminacyjnej dualnej koncepcji homoseksualnych skłonności i czynów,
- akcentowaniem konieczności równouprawnienia lesbijek i gejów i przeciwdziałania wszelkim formom dyskryminacji osób homoseksualnych.

97423033

Negatywny stosunek do homoseksualizmu opiera się z kolei na traktowaniu go:

- jako nienormalnego,
- jako niemoralnego,
- jako choroby,
- jako inwektywy,
- jako generującego pedofilię,
- jako wykluczającego ze stanu kapłańskiego,
- jako mody i towaru na sprzedaż w nieuprawniony sposób zwiększających szansę lesbijek i gejów w różnych dziedzinach życia,
- jako narzędzia politycznego, które w ramach praktyk parytetowych przynieść może (zagrażającą heteroseksualnej większości) dyskryminację odwrotną (pozytywną),
- jako godzący w instytucję rodziny,
- jako nieuzasadniony powód do dumy,
- jako zagrażający heteroseksualnej perspektywie oglądu świata i jego instytucji społecznych.

Obok zainteresowania mediów homoseksualizmem jako zjawiskiem społecznym spotkać można w prasie jego personalne egzemplifikacje w postaci reprezentantów mniejszości lesbijsko-gejowskiej.

W analizowanej próbie pojawia się dwudziestu siedmiu bohaterów homoseksualistów, opisanych w sposób na tyle obszerny, by czytelnicy mogli uzyskać informacje o ich statusie społeczno-demograficznym oraz o sposobie ich funkcjonowania w świecie przedstawionym. Wśród prezentowanych w mediach bohaterów-homoseksualistów dominują mężczyźni. Ich ilościowa przewaga jest ponadtrzynastokrotna.

Tab.4. Płeć bohaterów o nienormatywnej orientacji seksualnej

Płeć bohaterów przekazów prasowych, n=2	
Kobiety	Mężczyźni
7%	93%

Źródło: badania własne.

Czterech na pięciu bohaterów pochodzi z krajów Europy Zachodniej (Niemcy, Holandia, kraje skandynawskie, Hiszpania), prawie co dziesiąty jest Amerykaninem, Polakiem zaś jest co dwudziesty.

97423033

Tab.5. Kraj pochodzenia postaci homoseksualnych występujących w polskiej prasie

Kraj pochodzenia bohaterów, n=27			
Polska	Europa Zachodnia	USA	Inne
7%	78%	11%	4%

Źródło: badania własne.

Ich aktywność zawodowa koncentruje się wokół sfery jurydyczno-politycznej i duchowo-symbolicznej. Trzech na pięciu bohaterów uprawia politykę, co czwarty reprezentuje instytucje kościelne, prawie co dziesiąty zajmuje się kulturą.

Tab.6. Dziedziny aktywności zawodowej bohaterów-homoseksualistów przedstawianych w prasie

Dziedzina zatrudnienia bohaterów, n=27		
Sfera jurydyczno-polityczna	Sfera duchowo-symboliczna	Inne
56%	41%	3%

Źródło: badania własne.

Dwie trzecie bohaterów w sferze zawodowej zajmuje stanowiska kierownicze. Są więc ludźmi (stosunkowo) niezależnymi oraz posiadającymi władzę w instytucjach, które reprezentują. Co czwarta osoba jest pracownikiem samodzielnym. Natomiast kategoria pracowników „podległych" reprezentowana jest incydentalnie.

Tab.7. Stanowisko zajmowane przez bohaterów-homoseksualistów przedstawianych w prasie

Zajmowane stanowisko, n=27			
Kierownicze	Samodzielne	Podległe	Brak danych
67%	26%	3,5%	3,5%

Źródło: badania własne.

Wśród tych, którym w świecie przedstawionym „oddaje się głos", dominuje zainteresowanie upublicznieniem homoseksualizmu. Kwestię tę podejmuje prawie co drugi wypowiadający się bohater. Głównym wątkiem jest tu opis powodów i konsekwencji *coming outu*.

97423033

Poza problematyką konstruowania i manifestowania homoseksualnej tożsamości społecznej, co czwarty bohater podejmuje tematykę związaną z polityką (działalność własna [13%] i parytet [13%]) oraz z życiem osobistym (ślub – 6%, seks – 6%, ukochana osoba – 6%, potrzeba intymności – 6%).

Tab.8. Tematyka wypowiedzi bohaterów-homoseksualistów

Tematy wypowiedzi bohaterów, n=17			
Coming out	Aktywność polityczna	Sfera prywatna	Dyskryminacja
46%	24%	24%	6%

Źródło: badania własne.

W medialnej charakterystyce homoseksualnych bohaterów pojawiają się opisy różnych działań. Stosunkowo najczęściej (bo w obrazowaniu co trzeciej postaci) są to czynności nazwane – na użytek niniejszych badań – „porażkami". Zaliczono do nich naznaczone tragizmem doświadczenia dyskryminacji bezpośredniej i pośredniej oraz tego następstwa. Bohaterowie zaklasyfikowani do tej kategorii zmiennej przedstawiani są jako ludzie pozbawiani pracy, ponoszący klęskę polityczną, popadający w depresję, popełniający samobójstwo bądź tracący życie z rąk innych osób.

W zachowaniach pozostałych bohaterów dominują:

- czynności związane z ich życiem prywatnym (zawieranie małżeństwa – 15%, uprawianie seksu – 13%) – 26%,
- działania polityczne – 15%,
- praktyki przestępcze (molestowanie, pedofilia, gwałt) – 18%.

Tab.9. Zachowanie bohaterów w świecie przedstawionym

Zachowanie bohaterów, n=34				
Działalność społeczna	Porażki i dyskryminacja	Polityka	Działalność przestępcza	Czynności osobiste
3%	38%	15%	18%	26%

Źródło: badania własne.

Homoseksualiści będący bohaterami analizowanych przekazów prasowych pojawiają się w określonym kontekście społecznym, którego integralnym elementem jest stosunek otoczenia do postaci i charak-

97423033

ter relacji interpersonalnych. W obrazach bohaterów ten aspekt świata przedstawionego tworzy kontinuum możliwych postaw i zachowań: od homofobicznych przez tolerancyjne po homofilne. Najliczniej reprezentowane są dwa spolaryzowane warianty: mamy do czynienia z obrazem bohatera akceptowanego w jego środowisku społecznym oraz nieco rzadziej spotykamy wizerunki osób homoseksualnych, które odbierane są negatywnie, doświadczając m.in. odtrącenia, stygmatyzacji, ostracyzmu.

Tab.10. Stosunek otoczenia do bohatera-homoseksualisty

Relacje bohatera z jego otoczeniem, n=27		
Akceptacja	Negacja	Tolerancja
50%	47%	3%

Źródło: badania własne.

Większość wizerunków osób homoseksualnych (70%) umiejscawiana jest w ramie zawierającej informacje, pozwalające ustalić stosunek autorów tekstów do owych bohaterów. I choć nie zawsze na poziomie denotacyjnym pojawiają się informacje na tyle ewidentnie wartościujące, by mówić o ocenie postaci, to szczególny sposób opisywania sugerować może czytelnikom określoną interpretację przedstawianych zdarzeń i bohaterów.

Najczęściej pojawiającymi się charakterystykami osób homoseksualnych są te, które czynią z nich:

- bohaterów negatywnych,
- bohaterów tragicznych, potrzebujących współczucia, wsparcia, pomocy,
- bohaterów pozytywnych,
- bohaterów „labilnych" (z pozoru nieokreślonych i nie ocenionych, ale np. „robiących karierę [polityczną, muzyczną, finansową]" dzięki własnemu homoseksualizmowi).

Tab.11. Odautorska ocena bohatera artykułu

Ocena bohatera, n=19			
Bohater pozytywny	Bohater tragiczny	Bohater negatywny	Bohater labilny
21%	16%	31,5%	31,5%

Źródło: badania własne.

97423033

WNIOSKI Z BADAŃ

Gdyby chcieć podsumować obraz mniejszości homoseksualnej pojawiający się na łamach prasowych, to stereotypowy jej reprezentant jest: mężczyzną w średnim wieku, mieszkającym w Europie Zachodniej, prowadzącym działalność polityczną lub (rzadziej) religijną, zajmującym eksponowane stanowisko. Nie jest więc to człowiek przeciętny (bo taki rzadko interesuje media), pasujący swoją charakterystyką do Baumanowskiego „sąsiada". Niebanalna jest także rola przewidziana dla niego w świecie przedstawionym. Skoncentrowany na swojej „Inności" (z różnym powodzeniem) zmaga się z doświadczeniami ekstremalnymi, niecodziennymi i często „obcymi" heteroseksualnej większości.

Choć medialnie widoczny, nie jest na tyle „słyszalny", by jego „głos" stał się jego własnym, wolnym od schematów i ograniczeń języka heteryków. Dyskurs prasy opiniotwórczej jest bowiem tym, który choć uwzględnia problematykę lesbijsko-gejowską, to czyni to z pozycji kultury dominującej. Mniejszość homoseksualna jest tu głównie przedmiotem oglądu. Nie jest nawet widownią spektaklu[10], w którym aktorzy społeczni odgrywają swoje role, ale *outsiderem*. Przedstawienie jest adresowane do innych przedstawicieli dominującej większości. I choć w interesie mniejszości ten dyskurs jest prowadzony, to odnosi się wrażenie, że głównie chodzi o uzgadnianie stanowisk między tymi, którzy muszą zrezygnować ze swojej hegemonii.

Świadomość braku homogeniczności w społeczeństwie (wynikająca m.in. z obecności mniejszości homoseksualnej) uruchamia różne strategie organizowania wzajemnych relacji między dominującą większością a społecznością lesbijsko-gejowską. Spotykamy więc orędowników multikulturalizmu konserwatywnego[11], którzy deklarują tolerancję dla kultur mniejszościowych pod warunkiem uznania prymatu kultury dominującej i regulowanego przez nią porządku społecznego. Asymilowanie się do podstawowych norm i wartości jest więc stawianym przez nich warunkiem *sine qua non* wzajemnej koegzystencji. Znajdujemy jednak także stanowiska bliskie multikulturalizmowi liberalnemu[12], ak-

---

10 E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

11 W. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 152.

12 Ibidem, s. 153.

97423033

centującemu równość wszystkich wariantów kulturowego i społecznego funkcjonowania na zasadach partnerstwa i autonomii.

Interesujące i znaczące jest to, że wyrażane w mediach opinie i poglądy zdają się dotyczyć przede wszystkim homoseksualizmu androcentrycznego. Egzemplifikują to zarówno bohaterowie opisywani w tekstach prasowych, jak i przywoływane tematy. Z jednej strony świadczy to o różnym znaczeniu nienormatywnej orientacji seksualnej w społecznym postrzeganiu kobiet i mężczyzn, mającym swoje źródło w dominujących wzorcach płciowych, eksponujących homofobiczne elementy w głównie męskich rolach i atrybutach. Z drugiej strony po raz kolejny dowodzić to może, iż w sferze publicznej (którą głównie zajmują się media opiniotwórcze) liczą się przede wszystkim mężczyźni, stąd ich interesy i ich aktywność posiadają wyższą społecznie rangę, przekładającą się na obecność w świecie symbolicznym. Nieumieszczanie w nim kobiet lesbijek skutkować zaś może społeczną anihilacją (jej świadectwem medialnym jest fakt, iż określenie „lesbijka" pojawia się jedynie w 13% analizowanych tekstów), wykluczeniem ich z procesu negocjowania swojego miejsca w przeobrażającym się społeczeństwie.

W związku z tym, co zostało powiedziane, można mieć wątpliwości co do tego, na ile polskie media uwzględniają obowiązującą we współczesnych społeczeństwach liberalnych teorię komunikowania masowego[13], wskazującą na potrzebę uwzględnienia reprezentatywności wielu (nie tylko dominujących) systemów norm i wartości, „głosu" różnych (a nie tylko jednej) grup społecznych oraz ich potrzeb kulturalnych, politycznych czy socjalnych. A właśnie to dopiero gwarantuje „demokratyczne uczestnictwo" w życiu społecznym wszystkim chętnym. Obowiązująca staje się bowiem filozofia różnorodności, a nie różnicy. To ona daje szansę na przełamanie schematów myślenia o człowieku, opartych na opozycyjnych kategoriach homo–hetero. Pozwala na negocjowanie norm, mediowanie stwarzanych przez nie ograniczeń, formowanie publicznej opinii na temat homoseksualizmu. Stąd coraz większa presja i determinacja zwolenników przeobrażeń wzorców społecznych, którzy wokół kwestii lesbijsko-gejowskiej mobilizują takie instytucje jak mass media, by stały się nośnikiem idei wyrównywania szans i antyheteroseksizmu.

[13] M. Kunczik i A. Zipfel, *Wprowadzenie do nauki o dziennikarstwie i komunikowaniu*, tłum. J. Łoziński, W. Łukowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 46.

97423033

Bibliografia

Adamska, K., *Ludzie obok. Lesbijki i geje w Polsce*, Graffiti BC, Toruń 1988.

Burszta, W., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.

Eichlberg, R., *Ujawnij się: prawda lesbijek i gejów*, Jacek Santorski & Co., Warszawa 1995.

Goban-Klas, T., *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

Goffman, E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Danter-Śpiewak, P. Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

Kunczik, M. i Zipfel, A., *Wprowadzenie do nauki o dziennikarstwie i komunikowaniu*, tłum. J. Łoziński, W. Łukowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

Mucha, J., *Demokracja i mniejszości kulturowe. Polska przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, „Studia Socjologiczne" 1992, nr 1–2, s. 31–42.

A Queer Mixture/Odmiany odmieńca, pod red. T. Basiuka, D. Ferens, T. Sikory, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2002.

Thompson, J., *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*, tłum. I. Mielnik, Astrum, Wrocław 2001.

Wenzel, M., Komunikat CBOS „Aktualne problemy i wydarzenia" (131), www.cbos.pl, kwiecień 2001.

Wenzel, M., Komunikat CBOS „Aktualne problemy i wydarzenia" (142), www.cbos.pl, marzec 2002.

97423033

Iza Desperak

HOMOFOBIA, CZYLI DWUGŁOS O PRAWACH GEJÓW I LESBIJEK NA ŁAMACH „GAZETY WYBORCZEJ"

Latem 2003 roku, w tak zwanym sezonie ogórkowym, „Gazeta Wyborcza" – ogólnopolski opiniotwórczy dziennik, mogący się pochwalić najwyższym nakładem – opublikowała cykl artykułów dotyczących praw osób homoseksualnych. Z rozmysłem nie używam pojęcia „dyskusja" ani „dysputa", bo nie o dyskusję w tym przypadku chodziło. Aby wyjaśnić, co mam na myśli, zacznę od przypomnienia tych publikacji. Oczywiście krótkie streszczenia nie oddają w pełni intencji autorów omawianych artykułów i, siłą rzeczy, mają charakter subiektywny, ale moim celem jest raczej zarysowanie tła, a nie dokładne streszczenie wątków. Szczególną uwagę chcę zwrócić na dwa pierwsze teksty, gdyż większość dalszych publikacji to polemiki z którymś z nich[1].

Dzieląc się kilkoma refleksjami na temat tych tekstów, opublikowanych i nie, zamówionych i niezamówionych, chciałabym skupić się na dwóch pierwszych artykułach, pełniły one bowiem rolę zapalnika dla następnych publikacji.

Pamiętam swoją reakcję – jeszcze w dniu 1 sierpnia – na tekst Jacka Kochanowskiego, a raczej brak reakcji. Nic nie wskazywało na emocje, które miał on wkrótce wywołać. Jedyny wątek, który mógłby być oceniony jako kontrowersyjny, stanowiło wtedy, moim zdaniem, nawiązanie do roli Kościoła w życiu społecznym i analogia między rozwodami (nieakceptowanymi przez Kościół, ale zalegalizowanymi przez państwo) a związkami osób homoseksualnych, które to związki, według autora, podobnie jak rozwody, państwo powinno zalegalizować, aby powstrzymać dyskryminację.

Artykuł Zofii Milskiej-Wrzosińskiej z 2 sierpnia wstrząsnął mną znacznie i długo szukałam odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się stało. Oto próba wyjaśnienia.

[1] Tytuły i streszczenia omawianych artykułów i listów znajdują się w aneksie.

97423033

„Gazeta Wyborcza" w kolejnych wydaniach przedstawiła na równych prawach, bez żadnego komentarza dwa stanowiska całkowicie nie do pogodzenia. Jednak, stając się trybuną dla tych dwóch stanowisk, abstrahując lub uciekając od ich oceny w kategoriach etycznych, „Gazeta" dokonała aktu ich jakościowego i wartościowego zrównania, nie zauważając podstawowej różnicy. Otóż tekst Jacka Kochanowskiego posługuje się racjonalnymi argumentami i proponuje spojrzenie na związki osób homoseksualnych z perspektywy praw człowieka. Wskazuje, wykorzystując wcale nieskrajne przykłady, że obecny stan prawny utrwala dyskryminację osób homoseksualnych, podczas gdy dyskryminacja taka nie jest uzasadniona – choćby danymi naukowymi. Tekst Milskiej-Wrzosińskiej jest natomiast komunikatem skrajnie emocjonalnym, trafnie zdiagnozowanym przez Ireneusza Krzemińskiego [tekst 3] jako homofobiczny, w którym autorka żongluje raczej uprzedzeniami i stereotypami, niż faktami uznanymi za naukowe, a przykłady, którymi się posługuje, są niezwykle naciągnięte – choć wymowne. I tak przykład pierwszy, uwiedzenie nastolatka przez doświadczonego, starszego homoseksualistę, kojarzy się z pedofilią. Również oskarżenie wobec „nieprofesjonalnych i nierzetelnych" poradni przy stowarzyszeniach homoseksualnych jest – może nie wprost, ale bardzo wyraźnym – oskarżeniem o pedofilię, i to w dodatku zorganizowaną. Dalej, w akapicie poświęconym kwestii adopcji przez pary homoseksualne, pedofilia pojawia się wreszcie wprost: „takie dziecko może być wychowane na homoseksualnego janczara lub stać się ofiarą praktyk pedofilskich". W bardzo emocjonalny sposób przedstawiane są związki homoseksualne jako zagrożenie, i to zagrożenia naszych dzieci. W tekście Milskiej-Wrzosińskiej mamy do czynienia z potokiem jadu, nienawiści skierowanej nie tylko wobec osób homoseksualnych, ale również wobec wszystkich tych, którzy homofobami nie są i nie godzą się na dyskryminację lesbijek i gejów – nazwani oni zostają „roszczeniowymi i agresywnymi ideologami homoseksualizmu".

Jednak nie sam tekst Zofii Milskiej-Wrzosińskiej jest groźny, ale fakt jego opublikowania w formie głosu w pozornej dyskusji. W rzeczywistości nie jest on odpowiedzią na artykuł Kochanowskiego, ale mechanizm pozornej dyskusji został już uruchomiony. Pozorna dyskusja jest przykładem jednego z działań pozornych, a więc czynności, które – według definicji Jana Lutyńskiego[2] – ze względu na swoje najważniejsze cechy są inne, niż na to wyglądają. Tutaj mamy do czynienia z pozornym dwugłosem. Pozornym, bo w rzeczywistości powstałym z zestawienia dwóch

[2] J. Lutyński, *Działania pozorne*, w: idem, *Nauka i polskie problemy. Komentarz socjologa*, PIW, Warszawa 1990, s. 105.

97423033

tekstów, które powstały niezależnie od siebie i zostały ze sobą zestawione na skutek decyzji redakcji. Ta strategia „dwugłosowości" kontynuowana jest przy kolejnych publikacjach, zwłaszcza listów, które dobierane są na zasadzie jeden za, jeden przeciw. Przypomina to pseudodebatę o prawach kobiet, gdzie po „profeministycznym" tekście Agnieszki Graff nastąpiła publikacja tekstu nie-profeministycznego, i tę dwutorowość starano się utrzymać.

Drobiazgowa analiza ilościowa wykazałaby, że publikacje na temat praw homoseksualistów (podobnie jak kilka lat wcześniej praw kobiet) nie układają się w wyraźnie dwudzielny schemat 50% za, 50% przeciw. Ale nawet głosy, które można by zakwalifikować do głosów za prawami homoseksualistów, to głosy, które mówią: tak, ale; szacunek tak, ustawa nie. Najwyraźniej widoczne jest to w artykule Haliny Bortnowskiej [tekst 5]. „Dwudzielność" opinii wyraźnie widać też w listach od czytelników. Fakt, że dla innych publikacji redakcja nie znalazła miejsca, jest także znamienny, zwłaszcza gdy możemy zapoznać się z ich treścią.

Sztuczne zestawienie tekstów wsparte jest doborem przez redakcję tytułów – niekoniecznie zgodnych z intencjami autorów, czego dają oni wyraz w dalszych publikacjach.

Stanowisko Zofii Milskiej-Wrzosińskiej jest naprawdę groźne, co zauważył Ireneusz Krzemiński [tekst 3]. Samo zamieszczenie go w „Gazecie Wyborczej", opiniotwórczym dzienniku kojarzonym z liberalizmem, humanizmem, i w dodatku przedstawienie autorki jako specjalistki, może sprawić, że stanie się ono przekonujące dla czytelnika pisma. Nawet dla wielkomiejskiego, wykształconego inteligenta opinia autorytetu (a jako taki jest autorka przedstawiona) staje się wiarygodna, zwłaszcza gdy ten czytelnik nie miał okazji wyrobić sobie opinii na temat – a mógł mieć z tym problemy, bo homoseksualizm jest wciąż tabu w *mainstreamowych* mediach. Ów wielkomiejski inteligent zetknąć się mógł raczej ze stereotypami homoseksualistów – np. opisywanym przez Andrzeja Osękę wizerunkiem, powstałym dzięki bombardowaniu publiczności migawkami z kolorowych parad.

Fakt, że Zofia Milska-Wrzosińska występuje jako autorytet, nie jakiś przypadkowy psycholog, ale niemal dyżurny specjalista „Gazety Wyborczej" (wypowiada się co jakiś czas na łamach „Wysokich Obcasów") i w dodatku psycholog z Laboratorium Psychoedukacji – sprawia, że przedstawiane przez nią opinie uzyskują swoistą legitymizację. To już nie jest nienawiść na poziomie napisów na murach czy w publicznych szaletach, to nienawiść, która jest do zaakceptowania nawet przez wykształconego czytelnika „Gazety Wyborczej" – i nie można się mu dziwić, skoro została zaakceptowana przez redakcję jego czasopisma. Zresztą nawet światli i wykształceni polemiści Zofii Milskiej-Wrzosiń-

97423033

skiej wpadli w tę pułapkę – polemizując z jej poglądami, stawiają je na pozycji poglądów, z którymi się dyskutuje. Natomiast poglądy autorki to homofobia w czystym wydaniu, ale ucywilizowana, strawna dla inteligenckiego czytelnika **politycznie poprawnego** dziennika. Niestety, to szeleszczące gazetowe opakowanie sprawia, że homofobia staje się „dyskutowalna" – a więc przynajmniej tolerowana jako godny dyskusji pogląd. Usprawiedliwienie nienawiści zostaje postawione w tym samym rzędzie co tolerancja i prawa człowieka. Gdzie są głosy protestu przeciwko tej praktyce? Dlaczego na łamach „Gazety" nie mogliśmy przeczytać wyrazów jednoznacznego potępienia dla homofobii? Dlaczego nie opublikowano listów potępiających homofobię, ale zamieszczono listy zdeklarowanych homofobów?

„Gazeta Wyborcza" i opisywany tutaj pozorny dwugłos nie stanowią wyjątku. Podobne mechanizmy opisane zostały przez Macieja Iłowieckiego[3]. Wśród mechanizmów perswazyjnych stosowanych w telewizyjnych programach informacyjnych znajdują się m.in.:

- efekt demokracji w ustalaniu prawdy – zachodzi on, gdy utożsamia się jakiś pogląd z prawdą tylko dlatego, że jest powszechny, gdy zapomina się o tym, że opinia publiczna zawiera również treści nieetyczne;
- efekt autorytetów dyżurnych – media kreują autorytety, często pozorne, ale zyskujące, dzięki medialności, społeczne uznanie;
- efekt nadgorliwej neutralności – gdy szlachetna i słuszna tendencja udzielania głosu na równych prawach wszystkim stronom konfliktu odsuwa na bok pytania o prawdę, w rezultacie media przedstawiają wszystkie opinie tak, jakby miały one jednakową wagę.

I te trzy grzechy popełniła „Gazeta Wyborcza". W dodatku uważna lektura „dyskusji" sugeruje, że nie był to niezaplanowany wypadek przy pracy, ale konsekwentnie stosowana strategia. Świadczy o tym zamknięcie „debaty", gdzie oboje autorów – ramię w ramię, na sąsiednich stronach – po raz kolejny przedstawia swoje racje i powtarza przytoczone wcześniej argumenty.

---

[3] M. Iłowiecki, *„Obróbka skrawaniem". Kilka uwag o telerzeczywistości*, w: *Socjotechnika w mass mediach*, pod red. K. Koraba, Prasowa Agencja Telewizyjna, Warszawa 1997, s. 143–160.

97423033

POSTSCRIPTUM

Prezentowany przykład strategii stosowanej przez mass media nie jest przykładem jednostkowym. Od analizowanych publikacji minęło kilka lat. W mediach masowych, a zwłaszcza w telewizji, zauważyć można, że polaryzowanie widowni, słuchaczy, czytelników, opieranie scenariusza programu na zestawieniu obok siebie dwóch skrajnie różniących się poglądów i postaw staje się standardem, coraz częściej chodzi też o starcie, konflikt, walkę poglądów i ich zwolenników – pisze o tym m.in. Deborah Tannen w *Cywilizacji kłótni* (Poznań 2003). Różnice muszą być wyraźnie podkreślone, a czytelnicy, słuchacze lub telewidzowie i publiczność w studiu uzyskują pozorną władzę nad rzeczywistością – to oni głosując esemesami lub na żywo w studiu i na antenie decydują, który pogląd jest słuszny. Przykładem takiej audycji radiowej jest *Za albo przeciw* Kuby Strzyczkowskiego w radiowej Trójce (czyli Trzecim Programie publicznego Polskiego Radia), gdzie słuchacze i internauci oddając głosy decydują na przykład w kwestii „czy kobiety są dyskryminowane" (nie są – odpowiada głos opinii publicznej powołanej przez autora programu). W telewizji ten rodzaj programów zapoczątkowany został przez *Decyzja należy do ciebie*, pierwszy chyba w Polsce program interaktywny, gdzie telewidzowie i publiczność decydowali, jak zakończy się przedstawiana zmyślona historia. Kolejnym etapem rozwoju telewizyjnej populistycznej ochlokracji był program *Big Brother*, gdzie widzowie podejmowali decyzję o „nominowaniu" – czyli wykluczaniu kolejnych uczestników *reality show*. Tu już decydowano o losach żywych ludzi, a nie postaci fikcyjnej historyjki. Publiczności medialnej daje się sztuczny wybór między dwiema alternatywami i pozorną władzę. Niestety, o ile decydowanie, czy wyrzucić z programu Kowalskiego czy Nowicką, jest wyborem między mniej więcej równoważnymi rozwiązaniami, to dawanie publiczności wyboru, czy być za homofobią, czy przeciw, jest manipulacją, nadużyciem i populistycznym chwytem. Ta strategia wciąż działa w odniesieniu do problematyki mniejszości seksualnych i homofobii i wciąż sprawdza się choćby w „Gazecie Wyborczej" (por. tekst ojca Oko *Dziesięć argumentów przeciw*, GW, 28.05.2005). Jedyne, co się zmienia, to postępująca brutalizacja tego dyskursu. Nie wiem, czy ci, którzy obrzucają obelgami i różnymi przedmiotami uczestników marszów i parad różności, równości, wolności czy tolerancji, czytają akurat „Gazetę Wyborczą", ale widzę niepokojącą analogię między brutalizacją medialnych „debat" a agresją, na którą napotykają uczestnicy tych manifestacji, pokojowych zresztą. A hasło „Lesbijki i geje, cała Polska się z was śmieje", będące sztandarowym hasłem Młodzieży

97423033

Wszechpolskiej na takie okazje, kojarzy mi się z ucywilizowaną homofobią „Gazety Wyborczej" i Zofii Milskiej-Wrzosińskiej.

ANEKS: O CZYM PISAŁA „GAZETA WYBORCZA"[4]

Tekst 1: 1 sierpnia
Autor: **Jacek Kochanowski**, doktorant Instytutu Socjologii UW, zajmuje się studiami gejowsko-lesbijskimi i teorią *queer*, publikował m.in. w „Trybunie", „Przeglądzie", w prasie gejowskiej
Tytuł: **GEJE NIE BĘDĄ UDAWAĆ MAŁŻEŃSTW**

Spokojny, wyważony tekst na rzecz przyjęcia ustawy o partnerstwie gejowskim. Autor deklaruje, że przedstawia punkt widzenia lesbijek i gejów. Postulowane przez niego rozwiązania miałyby pozwolić uniknąć wojny ideologicznej, atmosfery histerii i wrogości. Odwołuje się do mądrości, bo „można różnić się mądrze". Ponadto postuluje uwzględnianie wrażliwości, potrzeb i stanowisk wszystkich stron.

Debata o legalizacji partnerstwa par homoseksualnych to dla niego kolejny etap sporu o charakter naszej demokracji oraz o relację między światopoglądem chrześcijańskim (katolickim) a systemem państwowym. Z tej perspektywy ustawa o partnerstwie jednopłciowym byłaby następcą ustawodawstwa rozwodowego – bo rozwód również nie jest akceptowany przez Kościół, a jest uznawany przez system prawny. Powody, dla których należy zalegalizować związki homoseksualne, to:

1) odrzucenie uwarunkowanej ideologicznie (ideologią katolicką) dyskryminacji par kobiet lub mężczyzn pragnących stworzyć rodzinę – byłby to akt sprawiedliwości, umożliwiający gejom i lesbijkom życie zgodne z własną wewnętrzną prawdą, życie z godnością;

2) zmiana stanu prawnego, jak dotąd nieuwzględniającego stanowiska nauki, która od dawna już nie traktuje zachowań homoseksualnych jako zachowań o charakterze dewiacyjnym;

3) co ważne z punktu widzenia „przeciętnych" gejów i lesbijek – wprowadzenie pakietu przepisów regulujących ich sytuację prawną w codziennych sytuacjach, od dziedziczenia do odbioru przesyłek na poczcie.

[4] Pełną listę omawianych tekstów zamieszczono w bibliografii na końcu.

97423033

W zakończeniu Jacek Kochanowski podkreśla, że przyjęcie ustawy o partnerstwie par homoseksualnych nie zmierza w kierunku imitowania prawa małżeńskiego, bo „gejowie i lesbijki nie zamierzają imitować małżeństw heteroseksualnych". Wyjaśnia też, że nie porusza świadomie kwestii adopcji dzieci przez pary homoseksualne, bo „nie ma w Polsce takiej debaty", a poruszanie tego tematu ma najczęściej na celu „podgrzewanie atmosfery".

Tekst 2: 2 sierpnia
Autorka: **Zofia Milska-Wrzosińska**, psycholog z Laboratorium Psychoedukacji
Tytuł: **CO WOLNO GEJOM**
[później redakcja podkreśli, że nie był on odpowiedzią na tekst Jacka Kochanowskiego]

Autorka przejawia rezerwę wobec poglądu, że „każda orientacja seksualna jest równie dobra i naturalna", inaczej niż poprzednik, nie odwołuje się do praw człowieka, ale „prawa naturalnego". Proponuje, aby podobnych jej „sceptyków nie dyskwalifikować" jako **„pseudoliberalnych zakamuflowanych homofobów"** – są oni bowiem „pełnymi tolerancji światłymi inteligentami". Tekst robi wrażenie polemiki z poglądami przedmówcy, ale nią nie jest. Niestety, nie jest jasne, z czym i z kim autorka polemizuje. Tezy jej artykułu to kolejno:

1) podważenie „mitu o genetycznym zdeterminowaniu zachowań seksualnych". W tym celu autorka powołuje się na wiele opisanych przypadków zmiany orientacji w kierunku heteroseksualnym (co nazywa „powrotem"). Homoseksualizm przedstawia jako **wyuczony wzorzec** uzyskiwania przyjemności seksualnej (bardzo trwały jednakże). Za przykład – nie jestem pewna, czy wyuczenia, czy też trwałości wzorca – obiera uwiedzenie nastolatka przez doświadczonego, starszego homoseksualistę. Innym argument na potwierdzenie tej tezy jest przykład „powrotu" do heteroseksualności pod wpływem terapii – a więc stan przed terapią (czyli orientacja homoseksualna) jest przedstawiony jako patologia, którą należało poddać terapii. Następny drastyczny przykład na poparcie argumentów autorki to zestawienie kobiety „brzydzącej się męskimi wypustkami" i preferującej ciała kobiece (arcyciekawa definicja lesbijki) oraz „prymitywnego starczego wyuzdania" starszego mężczyzny zmieniającego partnerki na coraz młodsze. Autorka nazywa tych, którzy nie podzielają jej punktu widzenia – **„ideologami seksualnej poprawności"**;

2) twierdzenie, że „upodobanie seksualne" – a więc nie trwała orientacja, a jedynie upodobanie, chętka – **nie jest nadrzędną wartością** i, po pierwsze, nie musimy się nim kierować, a po drugie – nie musimy mieć

97423033

zagwarantowanego ani „społecznego wsparcia", ani „uprawnień do jego zaspokojenia". Tu autorka usprawiedliwia i legitymizuje społeczną nietolerancję i prawną dyskryminację osób homoseksualnych;

3) teza o pozorności orientacji homoseksualnej, poparta przykładem młodych ludzi, którzy jako „świeże mięso" padają ofiarą „bezwzględnych łowów", zarówno ze strony tajemniczych protektorów, jak i nieprofesjonalnych i nierzetelnych poradni przy stowarzyszeniach homoseksualnych, które z kolei nie są niczym innym, jak wrogimi sektami porywającymi rodzinom (matkom) ich najbliższych. Nie jest całkiem jasne, czy protektorzy i poradnie to to samo, czy wprost przeciwnie, natomiast nasuwa się niewątpliwie skojarzenie z pedofilią i wykorzystywaniem nieletnich, skoro mowa o trzynastolatkach;

4) inicjatywa legalizacji związków homoseksualnych jest efektem „inwazji homoseksualizmu w świat heteroseksualny": homoseksualiści zaczęli korzystać z heteroseksualnych rytuałów, ornamentyki i tradycji, a wzorowana na tradycyjnej, ślubna ceremonia homoseksualnej pary może być odbierana jako „szydercza kpina z człowieka wierzącego w sacrum związku mężczyzny i kobiety". Podobnie jak w przypadku tezy nr 1, autorka dyskutuje nie wiadomo z kim lub z czym – Kochanowski pisze, że geje nie będą naśladować małżeństw;

5) choć Kochanowski pisze, iż nie ma w Polsce dyskusji na temat adopcji przez pary homoseksualne, a głosy na ten temat służą jedynie podgrzewaniu atmosfery, autorka tekstu rozprawia się i z tym tematem. Prawo par homoseksualnych do posiadania dziecka to „egoistyczna formułka", a takie dziecko **nie musi** (a więc **może**) być wychowane na homoseksualnego janczara ani stać się ofiarą praktyk pedofilskich, ale **na pewno** będzie to dla niego sytuacja psychologicznie trudna. Winę za to ponosić będą rodzice, którzy dzięki dziecku chcą sobie zapewnić egoistyczne poczucie spełnienia, cel i zajęcie w życiu, a może i opiekę na starość. Dziecko nie jest tu wyrazem związku dwóch osób (nie wspominając o miłości).

Wcielając się w „postronnego obserwatora", autorka zauważa, że „awangarda ruchu homoseksualnego" domaga się dużo więcej niż tolerancji, a mianowicie zakwestionowania podstaw naszej kultury, zaś podobne żądania stawiają **roszczeniowi i agresywni ideolodzy homoseksualizmu**.

LISTY [a–d] od czytelników, wydrukowane w „Gazecie" w rubryce *Listy* 6 sierpnia, które można streścić następująco:

a) Gej Anonim, NIKT NIE ZROBIŁ ZE MNIE GEJA: **za** prawami homoseksualistów, popierający tezy artykułu Jacka Kochanowskiego,

b) Dariusz Adamowski, SZKODLIWY PSEUDOLIBERALIZM: **przeciw** tezom Zofii Milskiej-Wrzosińskiej, bo propaguje ona „szkodliwy pseudoliberalizm", który może „zarazić ludzi inteligentnych",

c) #Mamosz, ZWIĄZKI NIE TAKIE SAME: **za** stanowiskiem Zofii Milskiej-Wrzosińskiej, która prezentuje „niezwykle rozsądne podejście do sprawy", szczególnie jeśli chodzi o kwestię domagania się prawa do wychowywania dzieci,

d) #Miedz_Brzeczaca, UMOWA SPOŁECZNA: **za** stanowiskiem Zofii Milskiej-Wrzosińskiej, która prezentuje tekst „słuszny i ciekawy", nikt przecież nie zabrania nikomu mieszkać ze sobą, co równoznaczne jest dla autora z brakiem dyskryminacji.

Tekst 3: 8 sierpnia
Autor: **Ireneusz Krzemiński**, socjolog, profesor UW
Tytuł: **PROFESJONALISTA I CI OKROPNI GEJE**

Tekst Zofii Milskiej-Wrzosińskiej to ani polemika profesjonalisty, ani rzeczowy głos w dyskusji, ale **„niemal doskonały wyraz (ilustracja) postawy zwanej homofobią"**. Pojęcie homofobii łączy autor z zapleczem myślowym, wiążącym szczególną niechęć do pedałów z obawami przed ujawnieniem pragnień homoseksualnych. „Tekst Milskiej nie jest niczym innym, jak odpowiedzią na pytanie, dlaczego należy nienawidzić pedała".

LISTY [e–f] od czytelników, 8 sierpnia:

e) Tomasz Górski, psycholog, SKŁONNOŚCI SĄ WCZEŚNIEJ: **polemika** z tekstem Zofii Milskiej-Wrzosińskiej,

f) Adam Prus, Koordynator Zespołu ds. LGBT, Amnesty International, Polska, NAWRACANIE PRĄDEM: **polemika** z tekstem Zofii Milskiej-Wrzosińskiej – to, co autorka nazywa „terapią", to drastyczna forma przemocy psychicznej i fizycznej.

Tekst 4: 8 sierpnia [na tej samej stronie co listy e–f, na stronie sąsiadującej z tekstem nr 3]
Autor: **Jan Trzciński** (rocznik 1968), współpracownik „Nowego Państwa", który publikował m.in. w „Gazecie Wyborczej", „Rzeczpospolitej", „Życiu Warszawy" i „Życiu"
Tytuł: **DEBEL TO NIE MIKST**

Polemika z tekstem Kochanowskiego, bowiem przyjęcie przez państwo ustawy o partnerstwach homoseksualnych:

1) dałoby tej grupie nienależne przywileje,

97423033

2) zrodziłoby negatywne skutki społeczne, gdyż pary homoseksualne nie mogą z założenia tworzyć rodziny, a adopcja przez takie pary jest niedopuszczalna,

3) nikt nigdy dotąd nie udowodnił, że orientacja homoseksualna nie jest dewiacją.

9 sierpnia jakby obok tej dyskusji pojawia się:

a) tekst [podpisany DOR] **PRZEPIS ICH WYKLUCZA**, informujący o odmowie pobrania krwi od osób homoseksualnych, m.in. Macieja Nowaka, podczas trójmiejskiej akcji „Podaruj krew",

b) rozmowa Doroty Karaś z doc. **Magdaleną Łętowską**, konsultantem krajowym w dziedzinie transfuzjologii klinicznej, pt. **ZDROWY GEJ TEŻ NIE MOŻE**: o tym, dlaczego geje nie mogą być honorowymi krwiodawcami, bowiem należą do grupy ryzyka,

c) wypowiedź **Macieja Nowaka**, dyrektora Teatru Wybrzeże, pt. **MOJA BEZWARTOŚCIOWA KREW**, któremu jako homoseksualiście odmówiono prawa do oddania krwi w ramach akcji: „od kilku dni wiem, że jestem człowiekiem niepełnowartościowym" – pisze,

d) wypowiedź **Piotra Pacewicza** pt. **Z PRZYKROŚCIĄ BRONIĘ** „tej okrutnej i niesprawiedliwej ostrożności" – argumentem autora za odebraniem homoseksualistom prawa do oddawania krwi jest fakt, że „hetero, wypełniając kwestionariusz krwiodawcy, sam ocenia ryzyko zarażenia wynikające z kontaktu z nowym partnerem (...). Homo jest skreślony z definicji". Ale „wśród zarażonych HIV i chorych na AIDS (...) jest nadreprezentacja gejów. To uzasadnia uznanie gejów za grupę ryzyka".

Tekst 5: 9 sierpnia
Autorka: **Halina Bortnowska**, członek Komitetu Helsińskiego w Polsce
Tytuł: **PRAWA KOŚCIOŁA, CZŁOWIEKA, GEJA**

Prawa dla gejów – tak, ale... „Możliwe jest rozwiązanie wielu kwestii prawnych w duchu »filozofii praw człowiek« i ze zgodą Kościoła na ustępstwa – tak jak w przypadku rozwodów. Ale dotyczy to tylko liberalizacji praw, których będzie życzyć sobie większość. Prawa gejów i lesbijek **do takich nie należą**".

LISTY [g–h] od czytelników, 9 sierpnia [na tej samej stronie]:

g) Tomasz Basiuk, NIECH GEJ SIEDZI CICHO – **polemika** z tekstem Zofii Milskiej-Wrzosińskiej, bo: homoseksualność nie jest uznawana przez Światową Organizację Zdrowia (WHO) za chorobę; autor roz-

97423033

prawia się z kolejnymi przykładami zastosowanymi przez autorkę dla poparcia swojego stanowiska,

h) Anna Laszuk, studentka psychologii klinicznej: NIE TYLKO SEKS jest motorem postępowania ludzkiego, np. łączenia się w pary – autorka **polemizuje** z tekstem Zofii Milskiej-Wrzosińskiej.

Tekst 6: 13 sierpnia
Autorka: **Katarzyna Bojarska-Nowaczyk**, psycholog, pisze na Uniwersytecie Gdańskim pracę doktorską na temat korelatów i uwarunkowań homofobii
Tytuł: **CZTERY MOTYWY DLA HOMOFOBA**

Rzeczowa dyskusja z tezami artykułu Zofii Milskiej-Wrzosińskiej, autorka kwestionuje teorię o genetycznych uwarunkowaniach homoseksualizmu, zwracając jednocześnie uwagę na to, że to „publikacje o charakterze homofobicznym lubią akcentować teorie niegenetyczne umożliwiając postulowanie reorientacji seksualnej". Podważa również aktualność niektórych przykładów. Zwraca uwagę na tendencyjność argumentacji Zofii Milskiej-Wrzosińskiej.

LIST od czytelnika [i]:

i) nazwisko znane redakcji, student socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, ZAKWESTIONUJMY PODSTAWY KULTURY! – prawa homoseksualistów powinny zyskać poparcie każdego światłego inteligenta.

Tekst 7: 23 sierpnia
Autor: **Andrzej Osęka**
Tytuł: **GEJE BEZ PIÓR**

To pierwszy tekst niepolemizujący z poprzednikami, autor zwraca uwagę na milczenie na temat homoseksualizmu: „Ludzie wyobrażają sobie homoseksualistów tak, jak ich pokazuje telewizja, gdy urządzają prowokacyjne parady. O tym, że geje żyją wśród nas, w społeczeństwie i w kulturze, większość po prostu nie wie".

Tekst 8: 26 sierpnia
Autorka: **Zofia Milska-Wrzosińska**
Tytuł: **KOMU WOLNOŚĆ, KOMU KNEBEL**

Choć autorka czuje się urażona oskarżeniami o homofobię, podtrzymuje swoje stanowisko z pierwszego tekstu. Obrona przed zarzutami polega na oskarżaniu „Gazety Wyborczej", która całkowicie wbrew

97423033

intencjom zmieniła tytuł jej artykułu, oraz dyskredytowaniu adwersarzy: „profesor Krzemiński (...) więcej mi dopisał niż u mnie przeczytał", zaś Katarzyna Bojarska-Nowaczyk, nieznana autorce przyszła doktor od homofobii, kompromituje jej zawód.

Tekst 9: 26 sierpnia [sąsiednia strona]
Autor: **Jacek Kochanowski**
Tytuł: **PRAWO DO SZACUNKU**

Autor wyjaśnia swoje stanowisko: „namawiałem do rzeczowej, otwartej, rozsądnej dyskusji na temat społecznej obecności osób homoseksualnych", „moim celem było zwrócenie uwagi na to, że brak prawnego uregulowania statusu związków jednopłciowych jest aktem społecznej niesprawiedliwości, ponieważ dyskryminuje"; „lesbijki i geje mają prawo do szacunku dla swoich związków, podobnie jak chrześcijanie mają prawo domagać się szacunku dla swojej tradycji, rzeczą zaś państwa i instytucji demokratycznych jest owe prawa pogodzić tak, by ukształtowany w efekcie ład społeczny można było nazwać ładem sprawiedliwym. O tego rodzaju prawie do szacunku każdej ze stron chciałbym rozmawiać".

O CZYM NIE NAPISAŁA „GAZETA WYBORCZA"

Teksty nadesłane, lecz nieopublikowane przez „Gazetę Wyborczą" (listy te opublikowane zostały przez „Kalendarium Wydarzeń, OŚKa informuje", wrzesień 2003, s. 14–17):

a) List do „Gazety Wyborczej" Stowarzyszenia Lambda Warszawa – ubolewanie, że artykuł p. Zofii Milskiej-Wrzosińskiej znalazł się na łamach dziennika. Polemika z oskarżeniem poradni, działających przy stowarzyszeniach gejowskich, o „uwodzenie" nieletnich. W liście zwraca się uwagę, że polemika z tekstem Jacka Kochanowskiego ma charakter pozorny, bo nie wypowiadał się on na temat genezy homoseksualizmu, ale zalegalizowania związków homoseksualnych.

b) List do „Gazety Wyborczej" Anny Lipowskiej-Teutsch, członkini Zarządu Polskiego Towarzystwa Psychologicznego – prezentacja stanowiska w odniesieniu do homoseksualizmu, wyrażanego

97423033

w kodeksach etycznych zawodu psychologa. Polemika z tekstem Zofii Milskiej-Wrzosińskiej, jako opartym na uprzedzeniach i stereotypach związanych z orientacją seksualną, prezentowanych „w sposób, który robi na czytelnikach wrażenie, iż zapoznają się z wynikami badań naukowych" – ale absolutnie nimi nie są. Postulat zapoznania czytelników GW ze stanowiskiem specjalistów i konieczność wprowadzenia jasnego rozróżnienia między prywatnymi opiniami autorki a stanowiskiem środowiska psychologów.

c) List Fundacji OŚKa w sprawie komentarza Piotra Pacewicza w „Gazecie Wyborczej" – „przykro nam, że »Gazeta Wyborcza«, znana dotychczas ze swej tolerancji i wyczulenia na przejawy dyskryminacji, nie dostrzegła nic krzywdzącego i sprzecznego ze standardami ochrony praw człowieka w decyzji trójmiejskich specjalistów od krwiodawstwa odmawiającej p. Maciejowi Nowakowi prawa do oddania krwi tylko dlatego, że jest homoseksualistą".

Bibliografia

Iłowiecki, M., *„Obróbka skrawaniem". Kilka uwag o telerzeczywistości*, w: *Socjotechnika w mass mediach*, pod red. K. Koraba, Prasowa Agencja Telewizyjna, Warszawa 1997.

Lutyński, J., *Działania pozorne*, w: idem, *Nauka i polskie problemy. Komentarz socjologa*, PIW, Warszawa 1990.

Analizowane teksty

Artykuły wydrukowane w „Gazecie Wyborczej" (2003) w kolejności chronologicznej publikacji, z uwzględnieniem ich charakteru, przy zachowaniu numeracji użytej w tekście:

1. Jacek Kochanowski, *Geje nie będą udawać małżeństw*, 1 sierpnia, s. 10–11
2. Zofia Milska-Wrzosińska, *Co wolno gejom*, 2 sierpnia, s. 15
3. Ireneusz Krzemiński, *Profesjonalista i ci okropni geje*, 8 sierpnia, s. 14
4. Jan Trzciński, *Debel to nie mikst*, 8 sierpnia, s. 15
5. Halina Bortnowska, *Prawa kościoła, człowieka, geja*, 9 sierpnia, s. 17
6. Katarzyna Bojarska-Nowaczyk, *Cztery motywy dla homofoba*, 13 sierpnia, s. 12

97423033

7. Andrzej Osęka, *Geje bez piór*, 23 sierpnia, s. 16
8. Zofia Milska-Wrzosińska, *Komu wolność, komu knebel*, 26 sierpnia, s. 12
9. Jacek Kochanowski, *Prawo do szacunku*, 6 sierpnia, s. 13

Publikacje „Gazety Wyborczej" dotyczące odmawiania osobom homoseksualnym prawa do oddawania krwi:

a) [DOR], *Przepis ich wyklucza*, 9 sierpnia, s. 6
b) rozmowa Doroty Karaś z doc. Magdaleną Łętowską, *Zdrowy gej też nie może*, 9 sierpnia, s. 6
c) Maciej Nowak, *Moja bezwartościowa krew*, 9 sierpnia, s. 6
d) Piotr Pacewicz, *Z przykrością bronię*, 9 sierpnia, s. 6

Listy od czytelników wydrukowane w „Gazecie Wyborczej":

a) Gej Anonim, *Nikt nie zrobił ze mnie geja*, 6 sierpnia, s. 13
b) Dariusz Adamowski, *Szkodliwy pseudoliberalizm*, 6 sierpnia, s. 13
c) #Mamosz, *Związki nie takie same*, 6 sierpnia, s. 13
d) #Miedz_Brzeczaca, *Umowa społeczna*, 6 sierpnia, s. 13
e) Tomasz Górski, *Skłonności są wcześniej*, 8 sierpnia, s. 15
f) Adam Prus, *Nawracanie prądem*, 8 sierpnia, s. 15
g) Tomasz Basiuk, *Niech gej siedzi cicho*, 9 sierpnia, s. 17
h) Anna Laszuk, *Nie tylko seks*, 9 sierpnia, s. 17
i) [nazwisko znane redakcji], *Zakwestionujmy podstawy kultury!*, 13 sierpnia, s. 12

Teksty nie wydrukowane przez „Gazetę Wyborczą":

a) *List do „Gazety Wyborczej" Stowarzyszenia Lambda Warszawa*, „Kalendarium Wydarzeń, OŚKa informuje", wrzesień 2003, s. 14
b) *List Do „Gazety Wyborczej" Anny Lipowskiej-Teutsch*, „Kalendarium Wydarzeń, OŚKa informuje", wrzesień 2003, s. 15–16
c) *List Fundacji OŚKa w sprawie komentarza Piotra Pacewicza w „Gazecie Wyborczej"*, „Kalendarium Wydarzeń, OŚKa informuje", wrzesień 2003, s. 16–17

Anna Gruszczyńska

JAK TO ROBIĄ LESBIJKI W SIECI. ZADYMIONY POKÓJ I UCIECZKA OD BRANŻY

Nie na darmo poruszanie się po Internecie nazywane jest też żeglugą. Mój artykuł jest owocem żeglugi, czy też podróży po internetowych portalach lesbijskich, tworzonych przez lesbijki. Przyznaję, że po raz kolejny wyruszyłam z nadzieją na odnalezienie społeczności lesbijskiej, której po raz kolejny niestety nie znalazłam. Mój dziennik podróży opiera się przede wszystkim na analizie zawartości portalu „Kobiety Kobietom"[1], głównie ze względu na to, że jako jedyny posiada on tak rozbudowaną bazę ogłoszeń, a także przestrzeń dla literackiej twórczości odwiedzających portal. Interesowało mnie to, co same kobiety mówią o sobie poprzez opowiadania, felietony, wypowiedzi na forum i ogłoszenia, a więc w analizie pominęłam na przykład znajdujące się na stronach biografie słynnych lesbijek czy też informacje o imprezach w lokalach lesbijsko-gejowskich. Pozostałe portale, takie jak „Sisters", „Lesba" czy też „Inna strona innych kobiet", składają się głównie z bazy ogłoszeń, bazy danych na temat lokali i organizacji gejowsko-lesbijskich (jeżeli celem jest poszukiwanie społeczności) i najczęściej jeszcze czata. Podjęłam się tej podróży też w takim celu, jak to robi mnóstwo innych kobiet – żeby znaleźć lesbijki, które są przemilczane, zmarginalizowane i w zasadzie powinny nie istnieć, skoro jednak istnieją, gdzieś powinny znaleźć się ślady tego istnienia. Jak się okazuje, jest to podróż w poszukiwaniu „branży", a potem w kierunku zupełnie przeciwnym, zorganizowana wokół kilku bajek porządkujących rzeczywistość – bajki o zmysłowej miłości, bajki o drugiej połówce i bajki o nowym wspaniałym heteroseksualnym świecie.

[1] Wszystkie cytaty zamieszczone w tekście pochodzą z portalu „Kobiety Kobietom": www.les.art.pl.

97423033

W POSZUKIWANIU BRANŻY

Słowo „branża", jak się okazuje, ma kilka znaczeń. Jedno, szersze, oznaczające w ogóle lesbijki, gejów, często też osoby biseksualne i transseksualne. Drugie znaczenie, znacznie węższe, oznacza grupę osób, skupioną zwykle wokół któregoś z lokali „branżowych", regularnie tam bywających i mających przez to pewien autorytet. „Branża" miewa też znaczenie pejoratywne, jako grupa osób o zawiłych powiązaniach uczuciowo-seksualnych. Przy nieobecności formalnych struktur organizacji lesbijskich i samej niechęci lesbijek do akcji na rzecz ich własnego środowiska, branża staje się jedyną nieformalną grupą lesbijską, jedynym miejscem, gdzie występuje coś więcej niż tylko pojedyncze lesbijki za szczelnie domkniętymi drzwiami szafy.

W poszukiwaniu branży chyba najlepszą przewodniczką jest Orzeszek-Quirka i jej opowiadanie *Cena piękna*, w którym bohaterka wyrusza na spotkanie „dziwaczn[ych] dziewczyn (...) które mają tak jak ona" i przechodzi swoistą inicjację na pierwszej imprezie branżowej, odbywającej się w „środku wielkiego miasta, w starej kamienicy", w atmosferze „konspiracji, trochę nawet przestępstwa", gdzie sama impreza przypomina niegdysiejszą drukarnię bibuły. Mimo tremy niemalże przedegzaminacyjnej, bohaterka nie jest całkowitym intruzem. Jej przepustką do tego świata jest „ta, która wie o niej wszystko" – jej dziewczyna, jej anioł stróż. Z drugiej strony, uświadamia sobie własne nieprzystosowanie, które zasadza się głównie na „niewidzialnym transparen[cie] heteryczki", manifestowanym choćby ubiorem, bo na imprezę, na której wszystkie dziewczyny są w „spodniach nieokreślonego koloru", zjawia się mając na sobie „wysokie, opięte kozaczki na obcasie, wąsk[ą] spódnic[ę] i obcisły golf". I jak do obecnych na imprezie dziewczyn przynależy tylko połowicznie, tak samo tylko połowicznie przechodzi przez swoiste rytuały inicjacyjne: wypicie drinka na spirytusie, po którym przestaje „czuć swoje ciało", wdychanie nikotyny w bardzo silnej dawce, bo jest „potworne zadymienie. Trzydzieści metrów kwadratowych, trzydzieści palaczek, wszystkie w akcji", co kończy się zatruciem, w końcu ścięcie włosów na jeża – bohaterka waha się, ale tego nie robi. Chociaż jest w niej ciekawość i chęć dołączenia do tych, które „są do niej podobne, ale nie takie same" i które „strzygą się na jeża. Na podłodze ląduje kilka kolorów włosów, dziewczyny brzydną, a jednak mam wrażenie, że teraz podobają mi się bardziej. Przez chwilę bałam się, że ja też powinnam się ostrzyc. Że to jakiś zwyczaj, nie wiem. W tamtym momencie chyba bym na to poszła". Zabawa kończy się o trzeciej nad ranem, kiedy półprzytomna opuszcza mieszkanie. Później zaś bohater-

97423033

ka, oczyszczając się w wodzie, „zmywając resztki wieczoru", stwierdza, „że coś nieodwołalnie zmieniło się w jej życiu".

Czy ta właśnie zmiana spowodowała, że w tamtym zadymionym pokoju stało się coś tak niepokojącego, że jak najszybciej trzeba od niego uciekać? Że rytuał inicjacyjny staje się pusty, bo prowadzi do identyfikacji z grupą, z którą szybko trzeba przestać się identyfikować? Co takiego też dzieje się za drzwiami tamtego pokoju, że jest tak szczelnie zamknięty, że jedyne, co do nas dochodzi, to kilkadziesiąt opowiadań na stronie, baza poszukujących i zdesperowanych, i ani jednego głosu, który miałby w sobie wolę otwarcia na oścież tych drzwi? W odpowiedzi pomogą nam trzy wymienione wcześniej bajki.

BAJKA O ZMYSŁOWEJ MIŁOŚCI

Bajka o zmysłowej miłości kobiet opowiada o spotkaniu dwóch poszukujących kobiet i nieodłącznych fajerwerkach, idealnym połączeniu dwóch ciał, jakie powinno po tym spotkaniu nastąpić. Jeśli chodzi o bajkę o zmysłowej miłości kobiet, ma ona różne wersje, począwszy od zmysłowości, która staje się wartością czy towarem na sprzedaż, co widać po ogłoszeniach dotyczących sponsoringu, krótkich i konkretnych. Zwykle wystarczy: „Zgrabna, wysoka, z ciemnymi włosami szuka sponsorki do 30 lat". Wariacją na temat tej samej bajki jest wiecznie żywy mit nauczycielki, która wprowadzi w świat miłości kobiet, tutaj wyidealizowanej i atrakcyjniejszej niż alternatywa heteroseksualna, nazywanej czasem nawet „miłością czystą i piękną". Oczekiwania są wysokie, łącznie z „oczekiwaniem na raj". Opisy stosunków lesbijskich są praktycznie nieodłączną częścią większości opowiadań pojawiających się na stronie, które pełne są fragmentów takich jak ten: „Odkrywanie czyjegoś ciała jest jak msza dziękczynna. Kiedy powoli cząstka po cząstce smakuje się ciało kochanki, aby w stanie ekstazy dotrzeć do momentu komunii. Chleb i wino. Smakować opuszkami palców i językiem. Spijać nektar, wsłuchiwać się w westchnienia rozkoszy, czuć drżenie ciała. Moja głowa na ołtarzu twego ciała. Bez pośpiechu schodzę coraz niżej. Mój język poznaje, wyznacza drogę rozkoszy. Docieram do sanktuarium, gdzie ukrywa się monstrancja. Gwałtownie sięgam po delikatny opłatek i smakuję go ekstatycznym tańcem języka. Ofiara się dopełniła" (Kasandra – opowiadanie *Inna nie będę*).

97423033

Nawiasem mówiąc, idealizacja miłości lesbijskiej i przeciwstawianie jej stosunkom heteroseksualnym jest również częścią dyskursu heteronormatywnego. Z drugiej strony ten wyidealizowany świat wiąże się też z przekraczaniem granic, swoistego tabu, i jest działalnością, która musi pozostać ukryta „przed resztą świata". Osoba zgłaszająca potrzebę wejścia w „świat miłości" pisze o sobie: „[jestem] szaloną osobą o kontrowersyjnych pomysłach, uwielbiam szokować i odkrywać nowe horyzonty świadomości... chciałabym poznać smak 'tej innej miłości'" (ogłoszenia – kwiatuszek). Oczekiwania są wysokie: „oczekuję delikatności, ale zarazem silnych doznań" (ogłoszenia – Vita).

Bajka o miłości zmysłowej organizuje również życie tych kobiet, które przeszły inicjację branżową, ale przez swoje nienormatywne zachowanie są odrzucane przez „prawdziwe lesbijki", które w ogłoszeniach zaznaczają, że „paniom bi i szczęśliwym mężatkom dziękujemy", zaś „w rachubę nie wchodzą trójkąty ani inne figury geometryczne" (ogłoszenia – słoneczko), czasem jeszcze z komentarzem: „to nie na moje nerwy" (ogłoszenia – smoky23). Te, które działają na nerwy, to zwykle osoby dosyć szczególnie przez życie obdarzone, bo mężem, dzieckiem i „słabością do pięknych kobiet", bez których „nie mogą się obejść" (ogłoszenia – solaris). Poprzez ogłoszenia szukają „drugiej połówki", bo kobieta jest kimś, kto „zrozumie, pocieszy, wysłucha i zaprzyjaźni [się]" (ogłoszenia – laura77). Chociaż najczęściej chodzi po prostu o spotkania od czasu do czasu, „zwieńczone słodyczą nieporównywalną z żadną inną" (ogłoszenia – basia_z), i całkowity brak zobowiązań emocjonalnych, bo osoba, która „nigdy nie potrafiłaby zakochać się w kobiecie", szuka kogoś, kto „po jednym (...) spotkaniu nie zapała natychmiast [miłością], zaś po spotkaniach kilku nie potraktuje naszej znajomości jako związku", że chce jedynie razem spędzić „miłe chwile". Chce być szczera i nie chce „żadnych nieporozumień" (ogłoszenia – sylwiana).

DRUGA POŁÓWKA – URATUJ MNIE, ZAJMIJ SIĘ MNĄ, ZMIEŃ MOJE ŻYCIE

Bajka o drugiej połówce to bajka o dwóch samotnych kobietach prowadzących poszukiwania tej jednej jedynej miłości, która rozwiąże wszystkie problemy życiowe, uwolni od samotności i pozwoli uwierzyć w prawdziwą miłość, a to wszystko podszyte jest najczęściej rozpaczli-

97423033

wym wołaniem: „uratuj mnie, zmień moje życie". Czasami w poszukiwaniach trafiają na „zadymiony pokój", ale jest to doświadczenie oceniane później w zasadzie negatywnie, należy się od niego odciąć, znaleźć tę drugą, stworzyć parę idealną, która zaspokoi wszystkie potrzeby i absolutnie nie będzie wymagała nawet uchylenia drzwi szafy, tylko je dokładnie domknie za obydwiema osobami.

Potrzebę drugiej połówki najdobitniej wyraża końcówka opowiadania Kasandry *Inna nie będę*: „Kobieto przybądź, bądź już teraz, bo inaczej wypalę się z tęsknoty i kiedy zjawisz się zbyt późno, niczego nie będę mogła ci dać. (...) Przybądź teraz, dopóki (...) jeszcze chcę, pożądam i pragnę (...) żywej istoty z krwi i kości, aby być z nią zawsze. Przyjdź. (...) poprowadź wszędzie, dokądkolwiek się udasz (...). Zagość w mojej duszy na zawsze. (...) Kobieto, która jesteś wszystkim".

Z kolei Joisan, autorka *Dziwnej pogody*, tak wyraża swoje pragnienia: „Chciałabym z Tobą zamieszkać, wracać z pracy do Twych ramion, zasypiać każdej nocy u Twego boku i budzić się rano przy Tobie, robić Ci śniadanie do łóżka i sprzątać za Tobą, prasować, robić Ci masaż, kochać się z Tobą, brać wspólną kąpiel, płakać, gdy będzie źle, śmiać się, gdy będzie dobrze, szaleć na dyskotece, zatańczyć przed Tobą, całować Twe oczy, usta, nosek, szyję, włosy, piersi, całe ciało, poczuć Cię tak jak nikogo innego, czuć Twoje ciało na moim. Ucieknijmy stąd i nie wracajmy nigdy więcej".

Na poszukiwania drugiej połówki udają się te, które otwarcie stwierdzają: „Jestem bardzo nieszczęśliwa, ponieważ jestem strasznie samotna. Chciałabym odnaleźć moją drugą połowę" (ogłoszenia – tweedy) albo: „Czasami czuje się jak UFO... Samotna, wyobcowana, zagubiona, niezrozumiana" (ogłoszenia – roztargnienie). Ta druga, ta wymarzona musi spełniać wiele warunków, a najlepiej, gdyby była księżniczką z bajki, dla której „miłość do kobiety, zachwyt, szaleństwo – jest najnormalniejszym odczuciem pod słońcem" (ogłoszenia – milagros). Ma występować w roli „bratniej duszyczki, która byłaby jednocześnie moją powiernicą i kochanką, z którą wspólnie zagłębimy się w wspaniałą sztukę miłości". Osoba poszukiwana musi spełniać wiele wymagań. Jej widok ma „po prostu wyrywa[ć] z kapci" (ogłoszenia – agaeva).

W zamian za znalezienie ideału oferowane jest bardzo wiele, nawet i „życie [które] stałoby [się] Twoją własnością". Ideał powinien się znaleźć, bo przecież „każdy zasługuje na szczęście" (ogłoszenia – cayenne). Ideałem może być „ciepła, wrażliwa, szczera i inteligentna dziewczyna, o niebanalnej duszy i interesującym spojrzeniu na świat", która „pojawia się w marzeniach" (ogłoszenia – jerzynka). Życie wśród osób heteroseksualnych bywa czasami tak męczące, że prowadzi do rozpaczliwych prób w stylu poniższej, którą pozwolę sobie zacytować ze względu

97423033

na jej niewątpliwy urok: „Jak śmiesz nie napisać, gdy ja marznę, schnę, duszę się, z bezsilności, ze zmęczenia, i z czekania, i z konania (...) stworzę wszechświat z naszych marzeń (...) dam ci dar nieśmiertelności (...) czekam, choć niewiele czasu już mam (...) choć wieczność mnie woła (...) kocham cię" (ogłoszenia – nefretete).

Najbardziej jednak rozpaczliwą próbą zwrócenia na siebie uwagi było ogłoszenie następującej treści: „Samotność, samotność zabija moje wnętrze. Tworzy kokon, nieprzeniknioną skorupę (...). Samotność wypełnia mnie całą i wypływa z moich oczu w postaci łez, a serce boli uciskane jej ciężarem. Na plecach ogrom garba niepowodzeń, na ustach jednak posmak nadziei (...). Nadzieja rośnie na wątłych gałęziach mojego serca i wydaje pąki. Karmię się ostatnim pięknym snem i czekam na owoc z drzewa kobiecej miłości" (ogłoszenia – samotna). I tak dalej przez kilkadziesiąt następnych linijek. Wykorzystane są chyba wszystkie rekwizyty z sentymentalno-romantycznego repertuaru: „w gwiazdy patrząc... czuję jak drżysz (...) ma odważna księżniczko, mój klejnocie miłości", „moje natchnienie". Znalezienie tej jedynej nie jest łatwe, co przyznają same autorki anonsów, które wciąż „nie znalazł[y] [swojego] Szczęścia...", „wciąż chc[ą] Ją mocno przytulić, wcisnąć Jej w dłoń bukiet fiołków i pójść dalej lepszą stroną", bo „ogołociłam się ze złudzeń i wiem, że to niełatwe". Życie w pojedynkę też jest trudne: „Płaczę, zasypiam. Słone łzy spływają do moich snów", „życie staje się jałowe, nieważne, durne" (ogłoszenia – lajla). Szczyty zostały osiągnięte przez „samotnego misiaczka (...) miś (...) szuka pysia, który lubi miśki (...) misio chciałby być kochany, przytulany, rozpieszczany, miśkowany (...) misio (...) pysiol ma smutny, bo jest siam jak paluch" (ogłoszenia – pysio_34).

WSZYSCY JESTEŚMY HETEROSEKSUALNI

Kolejna bajka, jakiej podporządkowane jest życie przeciętnej lesbijki, tym razem z mniej szczęśliwym zakończeniem, to bajka o świecie, w którym po pierwsze wszyscy są heteroseksualni, a jeśli ktoś nie jest heteroseksualny, to patrz wyżej. Stąd ogłoszenia, w których autorki poszukują idealnej przykrywki, zwykle ze względu na rodziców i otoczenie, „którym nie zawsze chcemy wyjawić prawdę o sobie". Przykrywki szuka się z różnych okazji, bywa, że tak błahych jak Sylwester i tak poważnych jak fikcyjne wejście w związek małżeński (ktoś, kto zaak-

97423033

ceptuje biały związek z facetem). Potrzebna jest „pomoc w niezręcznych sytuacjach", „pomoc w trudnych sytuacjach". Chodzi oczywiście o rodziców i przyjaciół. Konieczność ukrywania się jest na tyle oczywista, że pojawia się ogłoszenie – „cel, wiadomo: pozory". Przymus heteronormatywności jest na tyle silny, że biały związek jest jedynym wyjściem z ciężkich sytuacji, kiedy „środowisko, w którym pracujemy, aż nadto interesuje się naszym życiem prywatnym". Ponadto dyskurs normatywny prowadzi do idealnego dwumyślenia, w którym lesbijek nie ma, a jednak są. „Funkcjonuje bowiem w Polsce podejrzana schematyczność w stosunku do naszej mniejszości. (...) Lesbijki postrzegane są raczej jako zagraniczny trend, który ma słabe szanse zadomowić się nad Wisłą. (...) kwestie homoseksualizmu i homoseksualistów [pojawiają się w mediach] pod postacią taniej sensacji lub ciekawostki w stylu »co ten Zachód jeszcze wymyśli«. (...) heterycy egzystują w błogim przeświadczeniu, że wszyscy ich znajomi podzielają ich upodobania. Dla większości nie podlega to dyskusji. Nie jest u nas powszechną opinia, że może kogoś pociągać osoba tej samej płci (...) samo przyznanie się do homoseksualizmu zostanie zanegowane – wszelkie nasze zachowania w stosunku do osób naszej płci będą od tej pory interpretowane jednowymiarowo – przez pryzmat naszej orientacji seksualnej. Nie jest to, bynajmniej, równoznaczne z zaprzestaniem dalszego jej negowania" (forum – eleusis_13).

Bajka o nowym wspaniałym heteroseksualnym świecie jest częścią odpowiedzi na pytanie, dlaczego lesbijki nie budują ruchów lesbijskich.

NIEZNOŚNA NIEOBECNOŚĆ RUCHU LESBIJSKIEGO

Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba się jeszcze przyjrzeć temu, jak przebiega *coming out*, centralne doświadczenie na drodze do budowania własnej pozytywnej tożsamości. Jak się okazuje, *coming out* jest procesem bolesnym i najczęściej zatrzymanym w pół drogi, co większość tłumaczy nie tyle brakiem akceptacji, co zdroworozsądkową strategią przetrwania. Granicę *coming outu* najczęściej wyznacza ujawnienie się przed rodziną. Rodzice to zwykle papierek lakmusowy pełnej akceptacji własnej tożsamości. Jak się okazuje, ostrożność nie zawadzi, bo „Miłość rodziców nie jest niestety bezwarunkowa i czasami może lepiej jest żyć w kłamstwie". Większość osób przyjmuje strategię połowiczne-

97423033

go *coming outu*, półprzymkniętych drzwi szafy, uważając to za sensowną strategię przetrwania, bo „być szczerym na temat własnych preferencji [w pracy] to graniczy z szaleństwem!". Nie spotkałam się z ani jedną wypowiedzią osoby po publicznej fazie *coming outu*, dla której proces ten byłby pozytywnym doświadczeniem w sensie pełnej akceptacji własnej seksualności i wyjścia poza zaklęty krąg przymusowej heteroseksualności, walki o widzialność i nieprzemilczanie swej egzystencji.

Niewidoczność jest z jednej strony efektem heteronormatywności i specyficznego rozumienia pozycji kobiety w polskim społeczeństwie, które „traktuje lesbianizm jako fanaberie kobiety, która i tak zechce mieć dziecko, znajdzie sobie męża i będzie z nim żyła modląc się o to, by przetrwać w imię rodziny i wyższego obowiązku. [Ponadto] (...) sex między kobietami nie jest postrzegany jako sex [, ale wyłącznie] w wymiarze pikantnej gry wstępnej (...) często traktowanej przez mężczyzn jako zabawa dla ich przyjemności (...) kobiece pożądanie jest ignorowane (...). Do tego jeszcze należy dodać generalny stosunek do kobiet i już mamy totalną czapkę niewidkę" (forum – blanka).

Mimo świadomości, skąd bierze się opresja, niewidoczność jest pewnego rodzaju strategią na przetrwanie; istnieje obawa, że widzialność lesbijek doprowadzi do zwiększonej dyskryminacji, nie ma myślenia o interesie społeczności, zmianą mają się zająć „inni": „Osobiście nie mam zielonego pojęcia, jak tę sytuację zmienić, ale jeśli zmiana ma oznaczać deptanie nam po piętach, ciągłe wytykanie palcem i przyczynek do zwiększonej dyskryminacji, to wolę być niewidoczna" (forum – Amelie).

Okazuje się, że próba nieprzemilczania prowadzi do stygmatyzacji i sytuacji, w której „nie [można] po prostu lubić dziewczyny, bo natychmiast zostanie to przypisane (...) homoseksualizmowi i odpowiednio ubarwione". Zakłócenie przestrzeni heteroseksualnej wzmacnia jeszcze naznaczenie i marginalizację, wobec czego „nie warto mówić o swojej orientacji, jeżeli jest odmienna. Lepiej po prostu robić swoje, a pewne kwestie przemilczeć" (forum – blanka).

Nigdzie też nie pojawia się świadomość polityczności opresji; jest ona niezmiennie ujmowana jednostkowo. Lekiem na całe zło okazuje się zwłaszcza bajka o drugiej połówce – we dwójkę łatwiej przetrwać homofobię, a równocześnie tylko w dwójkę należy pozostać i w tej drugiej osobie szukać oparcia wobec opresji. Opresja nie jest czymś, czemu należałoby się aktywnie sprzeciwiać, jest wyłącznie biernie opisywana: „nie jest łatwo żyć w poczuciu inności, w świadomości odrzucenia przez ludzi (...) gdy otoczenie używa niewybrednych słów i nienawidzi za nic [, kiedy] nie można ludziom powiedzieć prawdy. Prawdy o sobie. Jak trudno nie mieć w nikim oparcia" (forum – Agnieszka II).

97423033

Jeśli milczenie i zgoda na wykluczenie są najpopularniejszą, jak się wydaje, strategią przetrwania, to z kim ma się identyfikować i tworzyć sojusze lesbijka? Czy ma być członkinią jednoosobowej grupy mniejszościowej, jeśli lesbijek nie ma? A z drugiej strony, ich nieistnienie skazuje na izolację, którą można, przynajmniej częściowo, przełamać poprzez wejście w związek. I na tym w zasadzie kończą się możliwości ról społecznych – bo stworzenie czegoś większego niż związek wymagałoby wyjścia poza jego granice, ujawnienia się, a jest to po pierwsze niemożliwe ze względu na fenomen nieistnienia lesbijek, a po drugie ze względu na ryzykowność *coming outu*. Dlatego też zadymiony pokój staje się przestrzenią podejrzaną, a znalezienie drugiej połówki wymaga zastrzeżeń typu „jestem spoza branży", często pojawiających się w ogłoszeniach.

Przyznaję, że rozpoczęłam podróż po stronach lesbijskich, jak czyni to wiele kobiet, z nadzieją na znalezienie pewnego rodzaju wspólnoty, środowiska. Przyznaję, że go nie znalazłam, co jest w zasadzie odbiciem sytuacji z rzeczywistości pozawirtualnej, w której obecnie nie istnieje żadna organizacja zajmująca się wyłącznie prawami i sytuacją lesbijek, które skazane są na półjawne półżycie i przemilczanie przez media. Z jednej strony, ruch lesbijski w Polsce praktycznie nie istnieje (jedynym jego przejawem jest utworzone w 1997 r. Stowarzyszenie O.L.A. – Archiwum. Ogólnopolskie Feministyczne Archiwum Lesbijskie), z drugiej natomiast, wśród wypowiedzi pojawiających się na stronie internetowej nie widać nawet głosów podejmujących temat tegoż ruchu ani ruchu gejowsko-lesbijskiego, nie mówiąc o głosach nawołujących do nowych inicjatyw. Jedynym drgnięciem w tej materii jest ów „zadymiony pokój", do którego kilkakrotnie się odwoływałam, ale nawet on wydaje się niebezpieczny.

Zbiorowa ucieczka od branży jest symptomatyczna. To jednocześnie ucieczka od wolności, od „własnego pokoju", jakim mógłby się stać tamten zadymiony pokój pełen kobiet, za którego drzwiami można zrzucić ciasny gorset heteryczki. Ale nie wszystko jeszcze stracone. Ciągle mam nadzieję, że niedługo wchodząc na stronę, znajdę w końcu tę najbardziej wyczekiwaną bajkę o tym, jak lesbijki postanowiły zmienić świat.

Szczególne podziękowania należą się Joannie Mishtal za długą rozmowę o heteronormatywności i inspirację.

97423033

Bibliografia

Adamska, K., *Ludzie obok. Lesbijki i geje w Polsce*, Pracownia Duszycki: Graffiti BC, Toruń 1998.

Dunin, K., *Karoca z dyni*, Sic!, Warszawa 2000.

Graff, A., *Świat bez kobiet*, Sic!, Warszawa 2001.

Humanista w cyberprzestrzeni, pod red. W. Godzica, Rabid, Kraków 1999.

Mizielińska, J., *Lesbianizm w Polsce – pomiędzy świadomością a jej brakiem*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Sudies" 1997, nr 1, s. 23–51.

Portal „Kobiety Kobietom": www.les.art.pl.

Stefaniuk, O., *Lesbianizm w Polsce – media i stereotypy*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Sudies" 2000, nr 8, s. 12–25.

97423033

Joanna Mizielińska

POMIĘDZY POMIOTEM[1] A PRZEDMIOTEM... O MISTYFIKACJACH I NIEOBECNOŚCI MIŁOŚCI MIĘDZY KOBIETAMI W KULTURZE

Skądinąd, istnieje polityczny imperatyw przywrócenia lesbianizmowi widzialności, ale jak go zrealizować poza istniejącymi reżimami regulacyjnymi lub w ich ramach? Czy wykluczenie z ontologii jako takiej może stanowić wystarczający punkt oparcia dla takiego oporu?[2]

Judith Butler, *Imitation and Gender Insubordination*

Trudno jest pisać o czymś, co wydaje się w świadomości potocznej nie stanowić problemu, gdyż albo w ogóle się do niej nie przedostaje, albo funkcjonuje na zasadzie mistyfikacji. Potocznie zwykło się uważać, że miłość między kobietami cieszy się większą tolerancją społeczną niż miłość między mężczyznami, że jednym słowem – lesbijkom jest łatwiej. Co więcej, ten pogląd zdaje się pokutować nie tylko wśród większości społeczeństwa, ale też w mniejszości, którą stanowi wspólnota gejowska, wydaje się, że nie tylko w Polsce. Nierzadko w pracach osób piszących o (homo)seksualności dochodzi do głosu idealizacja re-

[1] W taki sposób tłumaczy słowo *abject* Ewa Mikina (podaję za: T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus, Kraków 2001, s. 48). Tomek Kitiliński w swej książce o Kristevej posługuje się terminem *abiekt* i podaje jego etymologię (z łac. *iacere*, czyli *rzucać*, *miotać* wraz z dodaniem przedrostka *a-* oznacza *odrzucać*, *pogardzać*, *upodlać*). Kristeva wykorzystuje i odnawia znaczenie piętnastowiecznego słowa francuskiego *abject*, które pochodzi od łacińskiego *abiectus – porzucony*, *pogardliwy*, *nikczemny*, *wstrętny*. Judith Butler określa tym mianem lesbijki, by podkreślić ich wykluczenie ze sfery tego, co symboliczne.

[2] J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, w: *The Lesbian and Gay Studies Reader*, pod red. H. Abelove, M.A. Barale, D.M. Halperin, Routledge, New York–London 1993, s. 307–320.

97423033

lacji między kobietami[3]. W swoim tekście chciałabym bliżej przyjrzeć się owej rzekomej „większej tolerancji", większej łatwości codziennego życia kobiet kochających kobiety. Uważam bowiem, że lesbianizm, czy też szerzej – relacje między kobietami, jest tolerowany tylko dlatego, że dla znacznej większości społeczeństwa tak naprawdę miłość (duchowa i cielesna), która tkwi u źródła owych relacji, nie istnieje i nie ma prawa zaistnieć. Za tą postawą stoi cała seria przemilczeń, wykluczeń i deprecjacji, historycznych i tych nam współczesnych, którym pokrótce chciałabym się przyjrzeć.

Wydaje się, że wbrew temu, co wiele osób sądzi, miłość między kobietami ma również ściśle wytyczone granice i nie może się realizować naturalnie i swobodnie, że tak jak mężczyzna, by stać się mężczyzną, ma nie być kobietą i homoseksualistą, tak kobieta ma nie być mężczyzną i lesbijką[4]. Wystarczy tu wspomnieć słynne zdanie z manifestu feminizmu lesbijskiego: „Lesbijka to słowo, które trzyma kobiety w ryzach"[5]. Relacje między kobietami, owo „lesbijskie kontinuum", o którym pisze Adrienne Rich[6], naznaczone jest „przymusową heteroseksualnością" już od dnia narodzin, od momentu, kiedy dziewczynkę nazwie się dziewczynką, a chłopca chłopcem. Już w tym momencie obydwie płcie wchodzą w ramy heteroseksualnego kontraktu i obydwu za jego złamanie grożą poważne sankcje[7].

Czy fakt, że dziewczynki mogą się obejmować, całować, przytulać czy też w inny sposób okazywać sobie przywiązanie, oznacza, że tole-

---

[3] Na przykład Michel Foucault pisze o tym w następujący sposób: „Kobieta ma prawo do ciała drugiej kobiety: mogą się objąć, pocałować. Ciało mężczyzny jest drugiemu mężczyźnie zakazane w sposób drastyczny. Podczas gdy życie razem było akceptowane w przypadku kobiet, w odniesieniu do mężczyzn bywało tak tylko w pewnych okresach" (*Friendship as a Way of Life*, interview with M. Foucault by R.E. Ceccaty i J. Le Bitoux opublikowany we francuskim magazynie „Gai Pied" w kwietniu 1981 roku, podaję za: M. Foucault, *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*, pod red. P. Rabinow, The New Press, New York 1997, s. 135–140).

[4] Por. E. Badinter, *XY tożsamość mężczyzny*, tłum. G. Przewłocki, W.A.B, Warszawa 1993; T. Basiuk, *Co ma gej do heteryka?*, „Res Publica Nowa" 2002, nr 9, s. 46–51.

[5] Radicallesbians, *Kobieta identyfikująca się z kobietami*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 4/5, s. 85–90.

[6] A. Rich, *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 4/5, s. 91–127.

[7] O tym, do jakiego stopnia homoerotyzm kobiet ma również ściśle wyznaczone granice i że nie funkcjonuje poza systemem kontroli, zmierzając do odtwarzania heteroseksualnego kontraktu, pisała Dominika Ferens w tekście poświeconym powielaniu „przymusowej heteroseksualności" w internatach dla dziewcząt w Anglii. Por. D. Ferens, *Heteronormatywna funkcja angielskiej szkoły żeńskiej*, w: *W poszukiwaniu małej dziewczynki*, pod. red. I. Kowalczyk i E. Zierkiewicz, Stowarzyszenie Kobiet „Konsola", Wrocław 2003, s. 135–144.

97423033

rancja w stosunku do lesbijek jest większa? Czy nie jest to czasami tolerancja wobec czułostkowości kobiecej, wzmacniana w procesie socjalizacji? Czy nie jest też tak, że owo zachowanie jest tolerowane u kobiet, które swym wyglądem, zachowaniem, stylem nie wzbudzają podejrzeń co do heteroseksualności własnej orientacji? Przecież w pewnym momencie ta tolerancja wygasa. Oczywiście dwie kobiety mogą mieszkać razem, a w przypadku dwu mężczyzn budzi to jednoznaczne podejrzenie, co też oznacza, że ich mieszkanie razem niesie za sobą pojawienie się w świadomości społecznej właściwej rangi owej relacji, podczas gdy w przypadku kobiet taka świadomość prawie nigdy nie istnieje. Ale czy fakt, iż można mieszkać „spokojnie" (a na ile i gdzie spokojnie, to też sprawa do dyskusji), oznacza, że społeczeństwo toleruje, że się ze sobą śpi, że się kocha? Czy owa „tolerancja" wie, co toleruje? Czy traktuje poważnie przedmiot własnych postaw? Czy fakt, że nikt nas nie zaczepia i nie dostrzega (oczywiście jeśli się nie „afiszujemy"), równoznaczny jest z akceptacją? Czy nie oznacza bycia tolerowaną za cenę nie-bycia sobą, nawet jeśli owo nie-bycie sobą miałoby jedynie oznaczać nie-bycie lesbijką w czyjejś świadomości?[8] W moim przekonaniu owa tolerancja wzmacnia niewidoczność, nie-istnienie. Stanowi narzędzie wymazywania, jedną z wielu strategii przemilczeń, którą należy przestać mitologizować, a warto przyjrzeć się jej z bliska i zastanowić, jak można ją przełamać.

„**MIŁOŚĆ**[9] MIĘDZY KOBIETAMI MA ZAPACH PIEKŁA"

Marie-Jo Bonnet, rozpoczynając od tych słów swoją książkę, nie przez przypadek pisze o miłości. Samowystarczalność kobiet żyjących w relacjach lesbijskich wydaje się nie dawać spokoju mężczyznom od wieków. Bonnet pokazuje tę ich obsesję na przykładzie kompulsywnego powracania do mitu Safony i tworzenia jego kolejnych wersji, w której jej trybadyzm/lesbijskość stopniowo zanikają. Wydaje się, że najlepszą, podtrzymywaną przez wieki strategią negowania miłości między kobietami jest przemilczanie i zacieranie jej śladów (na marginesie należy dodać, że dzieła Safony w większości nie ocalały). Jak zauważa au-

[8] To bardzo mocno przypomina tolerancję homoseksualistów bez tolerancji aktów seksualnych głoszoną w tekstach katolickich (katechizm, pisma kongregacji wiary).

[9] Podkreślenie moje.

97423033

torka, od Gomory nie wywodzi się nazwa żadnego grzechu, co związane jest z tym, że dla Kościoła zagrożenie ze strony kobiet ma charakter społeczny, a nie seksualny. Brak też wzmianek na temat „lubieżności" między kobietami w dziełach katolickich powstających w początkach dwudziestego wieku, ponieważ „nie można mówić o rozkoszy, gdy brakuje podstawowego narzędzia"[10].

Żadne szczególne ustawodawstwo nie zakazywało miłości między kobietami. I można się spierać, czy to lepiej, czy gorzej. Czy lepiej stanowić przedmiot zakazu, czy też nie pojawić się w dyskursie nawet na tych warunkach, być w ogóle zeń wykluczoną, być, jak nazywa Butler, abiektem, pomiotem? Jak przy tym zauważa Butler, „to właśnie tego podstępu wymazywania Foucault przeważnie nie bierze pod uwagę w swoich analizach władzy. Zazwyczaj zakłada on, że władza posługuje się dyskursem niczym instrumentem i że opresja związana jest z upodmiotowieniem i uprzedmiotowieniem, to znaczy, że jest zasadą tworzącą tożsamość podmiotów"[11].

Można by się zastanawiać, na ile wypowiedź Oskara Wilde'a o „miłości, która nie śmie wymówić swego imienia"[12] nie przystaje bardziej do sytuacji miłości między kobietami, gdyż miłość mężczyzny do mężczyzny znalazła jednak jakieś odzwierciedlenie w dziełach filozofów, pisarzy czy artystów, podczas gdy wokół Lesbos panowała cisza. Geje mają Wilde'a, od którego procesu rozpoczyna się historia homoseksualnego wyzwolenia. Co mają lesbijki? Kiedy ma swój początek historia miłości między kobietami i czy w ogóle ma? Czasami odnosi się wrażenie, że historia seksualności jest historią homoseksualizmu jedynie. Gdy Foucault pokazuje, w jaki sposób dyskurs władzy zrodził homo-

---

10 M.-J. Bonnet, *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, Sic!, Warszawa 1997, s. 32.

11 J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, op. cit., s. 319.

12 „W naszym stuleciu »miłością, która nie śmie wymówić swego imienia« jest głębokie uczucie starszego mężczyzny ku młodszemu, które istniało między Dawidem i Jonatanem, które Platon uczynił fundamentem swojej filozofii i które można znaleźć w sonetach Szekspira i Michała Anioła, a także obu moich listach, takich, jakimi one są. W naszym stuleciu błędnie się je rozumie. Rozumie się je do tego stopnia błędnie, że może być nazwane »miłością, która nie śmie wymówić swego imienia« i że z tego powodu umieszczono mnie tu, gdzie w tej chwili jestem. Jest ono piękne, subtelne, stanowi najszlachetniejszą odmianę uczucia. Nie ma w nim niczego nienaturalnego. Posiada intelektualną naturę i nieustannie pojawia się między starszym i młodszym, gdy starszy jest obdarzony intelektem, a młody ma przed sobą radość, nadzieje i blaski całego życia. Świat nie rozumie, że tak właśnie powinno być. Świat wyśmiewa to i czasami stawia za to pod pręgierzem" (O. Wilde, *De Profundis czyli krzyk z otchłani*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1992, s. 218).

97423033

seksualistę jako gatunek, pisze o mężczyznach. Gdy idealizuje miłość w starożytnej Grecji, również zdaje się zapominać, że swoboda realizacji własnych pragnień dotyczyła jedynie niewielkiej grupki wybranych. Z historii seksualności siłą rzeczy wykluczona została para heteroseksualna, jej praktyki wywyższone w hierarchii zachowań seksualnych, uznane za naturalne, nie stanowiły odtąd problemu. Normy się przecież nie wyjaśnia, wyjaśnia się odstępstwa od normy, ale tylko niektóre traktuje z należytą powagą. A tej powagi odmówiono miłości między kobietami, negowanej, otaczanej wstydliwym milczeniem, ośmieszanej, patologizowanej.

„COŚ TAKIEGO NIE MOŻE ISTNIEĆ"

To słowa królowej Wiktorii, wypowiedziane do jej ministra, który chciał nałożyć sankcje na stosunki seksualne między kobietami. Marie-Jo Bonnet i inne feministyczne autorki, próbujące tropić ślady owej obecności, piszą historie miłości (czy przyjaźni, jak u Lillian Faderman[13]) między kobietami, wypełniając tym samym jakąś lukę. Próbują też wyjaśnić przyczyny jej większej marginalizacji w kulturze. Najprostszy powód, jaki przy tym się nasuwa, to odwołanie do faktu, że to mężczyźni rządzą i rządzili światem oraz że w naszej kulturze to, co męskie, posiada większą wartość. Zatem logiczne jest dążenie do osiągnięcia owego ideału, uzyskania przywilejów, choćby ekonomicznych, poprzez związek z mężczyzną. W kulturze, w której kobieta i to, co kobiece, jest deprecjonowane, wybór kobiet przez kobiety staje się niezrozumiały i niewart wzmianki[14].

Nie ma w naszej kulturze obrazu miłości między kobietami. Choć są obrazy seksu między nimi, które cieszą męskie heteroseksualne oko i stanowią odzwierciedlenie męskich heteroseksualnych pragnień (częste przedstawienia pornograficzne, w których kamera przypomina o nieustannej obecności/braku penisa). W tym kontekście nie dziwi bunt lesbijek w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, ostro przeciwstawiających się ujmowaniu lesbianizmu jedynie w kategoriach seksual-

[13] L. Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, William Morrow, New York 1981.

[14] Patrz na przykład Marie-Jo Bonnet: „Zdaniem ludzi wykształconych trybada należy do rodzaju żeńskiego, rodzaju pomniejszego, który nie ma istotnego znaczenia" (M.-J. Bonnet, op. cit., s. 99).

97423033

nych. Ten bunt stanowi jakby próbę powiedzenia, że chodzi o coś więcej, że to coś więcej jest znaczące, że być może ważniejsze od seksu są uczucia[15]. Jak pisze Marie-Jo Bonnet w kontekście książki George Sand *Lelia*, „zagrożeniem dla patriarchatu nie jest rozkosz, jakiej dostarczają sobie trybady, ale miłość kobiet do kobiet, przeżywana i wyrażana otwarcie"[16].

Jedyne przedstawienia serio, które pojawiają się począwszy od końca XIX wieku, to te, które dotyczą zagadnień czysto medycznych na temat anomalii i patologii seksualnych. I tu zresztą, jak pokazuje Bonnet, para kobieca znika z pola teoretycznego, jest zaniedbywana przez seksuologów czy psychoanalityków. Tym samym zastanawia fakt, w jaki sposób, mając tak niewielkie oparcie w rzeczywistych przypadkach, ów dyskurs tak szybko się rozprzestrzenia i zyskuje taką popularność. „Jakim cudem teoria homoseksualizmu żeńskiego mogła się tak łatwo rozwinąć, narzucić swoje normy, udawać naukową?"[17] Psychoanaliza zawłaszczyła kobietę do męskich celów, uczyniwszy jedynym wytłumaczeniem kobiecego homoseksualizmu pragnienie bycia jak mężczyzna. Tym samym kobieta kochająca kobietę przestaje być kochanką Safony i staje się córką Edypa, wykastrowanym mężczyzną, a nie kobietą o potężnym libido[18]. Jak wskazuje Bonnet, sodomitów od początku odróżniano od trybad. „Jedni popełniają zbrodnię przeciw naturze, te drugie nadużywają rzeczy nienaturalnej. Sodomici podlegają cywilnemu i religijnemu wymiarowi sprawiedliwości, inaczej mówiąc – kodeksowi społecznemu; trybady – patologia anatomiczna [dyskurs na temat „przerośniętych" łechtaczek i „niewłaściwego" z nich użytku] – kodeksowi dyskursu medycznego, opartego na technice rozkoszy męskiej"[19]. Słusznie zauważa również, iż „choć postawa wobec sodomitów była nienawistna, nigdy język nie śmiał znieważyć, choćby w dyskursie medycznym, naturalnej doskonałości ciała męskiego"[20]. W owych patologizujących tekstach nie chodziło nigdy o zrozumienie miłości między kobietami, ale o jej ośmieszenie, deprecjację i przywrócenie zagrożonego porządku. Wypowiedziom na temat homoseksualizmu kobiet towarzyszyła zawsze znacznie większa doza moralizmu, który miał/ma na celu uświadomienie kobietom ich właściwej drogi realizacji pragnień i miejsca w społeczeństwie.

15 Patrz Radicallesbians, op. cit. Oczywiście tego typu argumentacja miała swoje negatywne reperkusje w postaci odseksualnienia owych relacji.

16 M.-J. Bonnet, op. cit., s. 284.

17 Ibidem.

18 Ibidem, s. 286.

19 Ibidem, s. 99.

20 Ibidem, s. 100.

97423033

Funkcjonujący stereotyp lesbijki odzwierciedla owo niepoważne traktowanie miłości między kobietami w kulturze, ujmowanie jej co najwyżej w kategoriach chwilowego kaprysu. Lesbijka to albo kobieta męska, niełądna, której nie chciał żaden mężczyzna, albo mająca złe doświadczenia z mężczyznami, albo kobieta, która się „marnuje", albo taka, która jeszcze nie spotkała tego właściwego mężczyzny. Zauważmy, że w tym stereotypie *zawsze* pojawia się mężczyzna, jakby właśnie tam, gdzie jego potrzeba jest kwestionowana, musiało nastąpić wzmocnienie jego obecności. Stereotyp geja nie jest tworzony, a przynajmniej nie w takim stopniu, w relacji do kobiety jako widocznego brakującego członu. Również relacje między mężczyznami, pisarzami, malarzami, artystami są częściej obecne w świadomości społecznej, bardziej widoczne. Nie oznacza to, że aprobowane, często pogardzane, tolerowane za cenę „nieeksponowania" związku[21], ale jednak obecne. O tym, co łączyło Marię Dąbrowską z Anną Kowalską czy Marię Konopnicką z Marią Dulębianką[22] i wiele innych kobiet, wiemy jak dotąd niewiele, a to, co wiemy, to zasługa wytrwałej pracy badaczek, głównie feministycznych. Może to wynikać z poważniejszego traktowania pisarstwa męskiego w ogóle, stąd wiedza o homoseksualizmie ich twórców musiała niejako wcześniej ujrzeć światło dzienne (choć może lepiej mówić tu jednak o półmroku, w końcu to jednak nie jest wiedza potoczna). Być może, tak przynajmniej interpretuje to Inga Iwasiów[23], fakt istnienia literatury kobiecej na marginesie kanonu powoduje brak zainteresowania jeszcze większym marginesem, bo jednak nie można zgodzić się z kolejną podawaną przez nią przyczyną, że kobiety nie piszą o miłości, gdyż nią żyją. Trudno oprzeć się wrażeniu, że mężczyźni jednak swoje *przeżyte* doświadczenia jakoś opisywali i że przedostawały się one do opinii publicznej. Raczej wydaje się, iż przemilczanie i konieczność ukrycia własnej relacji, lęk przed narażeniem się na ostracyzm społeczny są u kobiet silniejsze[24]. W społeczeństwie, gdzie kobieta to gorszy gatunek człowieka, *wybór* kobiety na towarzyszkę życia, obiekt miłości,

[21] Patrz R. Lis, *Odwaga Józefy Henellowej*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 8, s. 13–22.

[22] Sławomira Walczewska w swym wystąpieniu na konferencji IBL-u, tropiąc nieobecność owej relacji w dziełach Konopnickiej, wspomniała też o tym, że w ciągu wieloletniego wspólnego życia kobiety te z pewnością pisały do siebie. Jednak owa korespondencja nie zachowała się. Podobnie w przypadku Dąbrowskiej, której być może dopiero wydanie pełnej wersji *Dzienników* przyniesie przełamanie owego milczenia.

[23] I. Iwasiów, *Wokół pojęć: kanon, homoerotyzm, historia literatury*, „Katedra" 2001, nr 1, s. 98–121.

[24] Być może również niewidoczność jest w tym przypadku zarówno wartością, jak i ceną. Jedna niewidoczność wzmacnia drugą.

97423033

wydaje się już od początku mniej zrozumiały. Co więcej, w tym wyborze kobieta przeciwstawia się jedynej aprobowanej dla niej roli społecznej – bycia żoną i matką – oraz typowemu dla naszej kultury widzeniu w kobiecie istoty z natury aseksualnej. W tym świetle lesbianizm stanowiłby zatem bardziej drastyczne naruszenie wzorców obyczajowych, niż by się to potocznie wydawało.

„TO BYŁO TO, MIŁOŚĆ, TO WSZYSTKO"

Modelowym przykładem traktowania miłości kobiet do kobiet w polskim kontekście kulturowym jest sposób, w jaki relacje Simone de Beauvoir z kobietami znalazły odzwierciedlenie w artykule jej poświęconym umieszczonym w „Wysokich Obcasach". Autor, Mirosław Banasiak, w następujący sposób opisuje kontakty Beauvoir z uczennicami, a następnie z Sylvią le Bon: „Uczennice traktowały Simone de Beauvoir jak starszą siostrę. Grupka dziewcząt co rano czekała na nią przy wyjściu z metra i razem wędrowały do szkoły. Niektóre zostały przyjaciółkami de Beauvoir na całe życie: Olga Kozakiewicz, jej młodsza siostra Wanda, Bianca Bienenfeld, Natalia Sorokina. Simone nazywała je »Rodziną«"[25]. Autor nie pisze, iż matka Sorokiny oskarża de Beauvoir i ta traci posadę w 1943 roku; nie wspomina także o tym, jak intensywne i jednocześnie twórcze dla obu stron są owe spotkania[26]. De Beauvoir dyskutuje z uczennicami teksty filozoficzne, często mimo ich protestów, gdyż pragnie kształtować nie tylko ich ciała, ale i umysły[27]. W ujawnionych przez Sylvię le Bon dziennikach widoczne są dylematy moralne de Beauvoir, refleksje na temat tego, czy seksualna relacja pomiędzy trzydziestoletnią nauczycielką a jej nastoletnimi uczennicami może być etyczna i pod jakimi warunkami.

Również adopcja Sylvii le Bon, duchowej wychowanicy, była podyktowana według autora artykułu urazą, że Sartre adoptował swoją

---

25 M. Banasiak, *Chce mi się żyć. Simone de Beauvoir*, „Wysokie Obcasy" z dn. 16.02.2002, s. 10.

26 Tu trzeba zauważyć, iż w naszej kulturze nie istnieje model mistrzyni–uczennica, choć jest jego ogromna potrzeba. Patrz numer „Biuletynu OŚKi" 1993, nr 3, poświęcony idolkom.

27 Na przykład w dzienniku znajdujemy zapis jej sesji z Sorokiną, gdzie tamta, nie chcąc omawiać tekstów Kartezjusza i Kanta, rzuca się z płaczem na Simone de Beauvoir.

97423033

młodszą o trzydzieści lat kochankę w 1965 roku. (Trzeba tu sprostować, iż de Beauvoir zrobiła to w 1980 roku krótko po śmierci Sartre'a, po dwudziestu latach intensywnej znajomości). Ujawnienie dotąd niedostępnych dzienników i listów z lat 1938–1945, zawierających fragmenty dotyczące relacji seksualnych Beauvoir z kobietami (począwszy od jej przyjaźni z Zazą), rzuca zupełnie inne światło na znaczenie owych związków dla samej de Beauvoir. Należy tu również przywołać opis relacji z Sylvią le Bon w ostatniej części autobiografii Beauvoir, w której widoczna jest ogromna fascynacja i zaangażowanie: „Ma bardzo rzadki dar: potrafi słuchać. Jej uwagi, jej uśmiech, jej milczenie sprawiają, że chcę mówić, nawet mówić o sobie (...). Kocham jej entuzjazm i jej gniew, jej powagę i jej radość, jej lęk przed zwyczajnością i jej hojność"[28].

Poznały się w 1960 roku, kiedy osiemnastoletnia wówczas Sylvia le Bon, studentka filozofii, napisała do niej list z prośbą o spotkanie. De Beauvoir popiera jej studia i bunt przeciwko konserwatywnej katolickiej rodzinie. W 1962 le Bon zmuszona jest wrócić do rodziny, która usiłowała zakończyć ich znajomość. Osiągając pełnoletność, Sylvia wraca do Paryża, zaś początkowo ulotna znajomość rozkwita do 1964 roku, kiedy to zbliżają się do siebie, szczególnie po śmierci matki de Beauvoir. Od tego czasu, jak pisze Beauvoir, Sylvia jest całkowicie włączona w jej życie: czytają te same książki, oglądają te same sztuki, wybierają się na długie przejażdżki; praktycznie żyją razem w mieszkaniu de Beauvoir, w którym Sartre spędza jedną noc, zaś Sylvia kilka. Rozmawiają przez telefon każdego dnia, Sylvia dzwoni do niej, gdy tylko przyjdzie do domu, czwartki i soboty spędza u niej, zawsze spotykają się w niedziele, w poniedziałek de Beauvoir śpi w mieszkaniu le Bon, w środowe popołudnia znów są razem. Poza tym spotykają się regularnie w ciągu dnia, również podróżują wspólnie. W 1980 roku de Beauvoir adoptuje ją, stwierdzając, że „to jest jak małżeństwo, ponieważ będziesz nosić moje nazwisko"[29]. W wywiadzie udzielonym Deirde Bair[30] de Beauvoir opisuje swój związek z Sylvią le Bon jako „idealną relację, ponieważ od samego początku byłyśmy przygotowane żyć w ten sposób, żyć całkowicie dla siebie"; nazywa le Bon „idealną towarzyszką dorosłego życia". „Jeśli mogłabym sobie czegoś życzyć, to tylko byśmy były podobnego wieku [różnica wieku pomiędzy nimi to trzydzieści trzy lata],

[28] Cyt. za: M.A. Simons, *Lesbian Connections: Simone de Beauvoir and Feminism*, w: *Adventures in Lesbian Philosophy*, pod red. C. Card, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. 217–240.

[29] D. Bair, *Simone de Beauvoir: A Biography*, Summit Books, New York 1990, s. 509.

[30] Cyt. za: D. Bair, *Simone de Beauvoir: A Biography*, op. cit., s. 509.

97423033

byśmy mogły znać się dłużej i wcześniej w naszym życiu". Według Bair, dla Simone de Beauvoir relacja z Sylvią była równoległą, jeśli nie równą, w stosunku do tej z Sartre'em. Mimo tego była niechętna określaniu tej relacji jako lesbijskiej, zawsze podkreślając ich przyjaźń: „jesteśmy bardzo bardzo bardzo dobrymi przyjaciółkami"[31]. Być może przyczyną owej skrytości publicznej była trauma związana z wyrzuceniem z pracy, której chciała oszczędzić uczącej w liceach Sylvii le Bon. Sylvia, pytana później o tę relację, już jawnie mówi o miłości: „to była miłość pomiędzy Kastorem [Beauvoir] a mną. To, co czyniło ją skomplikowaną, to fakt, że żadna z nas nie była przygotowana, szczególnie ja, by kochać kogoś, kto jest kobietą. Ale to było to, miłość, to wszystko"[32].

Artykuł zamieszczony w „Wysokich Obcasach" ilustruje – poprzez przemilczanie, przeinaczanie faktów, brak poważnego traktowania związku lesbijskiego – wszystkie powyżej już opisane strategie wykluczeń. Widoczny jest w nim lęk przed powiedzeniem wprost, za którym stoi przekonanie, że skoro relacje te nie zostaną nazwane, to jakby ich nie było. To, czego się odmawia związkom między kobietami, to przede wszystkim powaga uczucia. W artykule pierwszeństwo heteroseksualności jest wciąż na nowo podtrzymywane i zachowane. Wystarczy spojrzeć na to, jak się kończy ów tekst: „Tak żyła, do 1986 r. Sartre'a pochowała 5 lat wcześniej: »Odniosłam na pewno przynajmniej jeden prawdziwy sukces: mój związek z Sartre'em«"[33]. Owe sześć lat życia nie zasługuje na bliższe przyjrzenie się mu, w końcu jego już nie było...

„POZA PRAWEM ŻYJĄCYCH, TUŁACZKI WYKLĘTE"

Olga Stefaniuk w tekście poświęconym stereotypom na temat lesbijek w mediach zauważa, iż język używany we współczesnych publikacjach prasowych bądź radiowych jest ograniczony fachową terminologią z zakresu medycyny i psychologii na poziomie przeciętnego odbiorcy. Dostrzega również słusznie, że w dyskursie społecznym nie funkcjonuje słowo „lesbianizm", ale „homoseksualizm", które bardziej odnosi się do mężczyzn. Stąd na przykład można by spekulować, na ile badania CBOS-u czy inne ukazują postawy polskiego społeczeństwa

31 Ibidem, s. 508.
32 Ibidem, s. 509.
33 M. Banasiak, *Chce mi się żyć. Simone de Beauvoir*, op. cit., s. 16.

97423033

wobec lesbijek żyjących w związku; brak jest również danych statystycznych dotyczących ich liczby i sytuacji bytowej, choć akurat ten brak wydaje się w równym stopniu dotyczyć gejów[34]. Nie chodzi tu bynajmniej o sztuczne stwarzanie granic, ale o sam fakt, że ten brak wzmianki na poziomie ogólnym przekłada się następnie na niedostrzeganie złożoności i specyfiki problemu, w rezultacie ponownie skazując go na milczenie. W związku z nieobecnością lesbianizmu jako takiego w mediach[35] można by również się zastanawiać, na ile dyskusja na temat homofobii jest zdominowana analizą postaw społecznych wobec osób homoseksualnych, pod którymi kryją się jednak mężczyźni. I na ile owo „lesbijkom jest łatwiej" nie przesłania bardziej poważnego problemu, na ile lekceważąc specyfikę lesbofobii, nie wpisuje się w Wielką Ciszę dotyczącą miłości kobiet do kobiet w naszej kulturze?

Analizując homofobię, bardzo często myśli się jednak o stosunku mężczyzn heteroseksualnych do mężczyzn bądź też kobiet homoseksualnych (a na ile jest to traktowanie niepoważne, pisałam powyżej). Zanika tu ten drugi człon. Jaki jest stosunek kobiet heteroseksualnych do lesbijek? Jak reagują, gdy w ich towarzystwie pojawiają się lesbijki? Dotyk, tak rzekomo często obecny w relacjach damsko-damskich, traci swoją naturalność, każdy uśmiech może być dwuznaczny, każde spojrzenie podejrzane. Wystarczy przyjrzeć się relacjom lesbijek, dotyczących tolerowania ich obecności w ruchu feministycznym za cenę milczenia na temat swoich pragnień, pożądania, wyborów seksualnych[36]. Nie dziwi więc opinia na temat owej tolerancji wyrażona w filmie *Cisza wokół Lesbos*: „tolerancja to zamaskowana forma nienawiści, taki uprzejmy sposób nienawidzenia"...

34 O. Stefaniuk, *Lesbianizm w Polsce – media i stereotypy*, „Furia Pierwsza. Zyszyty Gender Studies" 2000, nr 8, s. 8.

35 Na przykład artykuł w tygodniku „Newsweek" pt. *Inwazja heteryków* opowiada o klubach gejowskich, które cieszą się ostatnio coraz większą popularnością wśród klientów heteroseksualnych. Ma się wrażenie, że gośćmi są jedynie geje, słowo „lesbijka" w tekście nie pojawia się ani razu (M. Łukaszewicz, *Inwazja heteryków*, „Newsweek" z dn. 4.08.2002, s. 80–81).

36 Por. A. Hollibaugh i Ch. Moraga, *Co nam seks spędza z powiek: O czym się nie mówi w feminizmie*, „Biuletyn OŚKi" 2000, nr 4, s. 66–69.

97423033

„ŚWIAT STANIE OTWOREM"[37]

Jak zauważa Judith Butler, lesbianizm funkcjonuje w dyskursie władzy jako coś, czego nie może i nie powinno być, geje zaś istnieją jako przedmiot zakazu; lesbijka nie jest więc nawet „produkowana" w ramach dyskursu jako zakazany przedmiot: „Konieczne jest, by sobie uświadomić, że opresja działa nie tylko poprzez akty otwartego zakazu, ale potajemnie, poprzez ustanowienie zdolnych do życia podmiotów i przez jednoczesną konstytucję niezdolnych do życia (nie)podmiotów – możemy nazwać je abiektami – które ani nie są nazwane, ani zabronione w ramach ekonomii prawa. Tu opresja działa poprzez produkcję tego, czego nie sposób pomyśleć ani nazwać"[38]. Zatem lesbianizm nie jest wyraźnie zabroniony, ponieważ nie wkroczył w dziedzinę tego, o czym można mówić ani sobie wyobrażać (patrz opinia królowej Wiktorii cytowana w *Ciszy wokół Lesbos*). Oczywiście konstatacja tego faktu, co więcej unaocznienie go w oparciu o wybrane przykłady, nie wystarcza. Należy się zastanowić, jak z owej sfery mrocznej, sfery odpadów i plwocin kultury wyjść i za jaką cenę. I tu powraca pytanie Butler, pytanie niepokojące od lat, być może pytanie, bez którego nie powstałby ten tekst: jak być lesbijką w politycznym kontekście, w którym lesbijka nie istnieje, w którym jest wykluczona z samego dyskursu? Jak uwidocznić lesbianizm? Czy wykluczenie z samej ontologii może stać się zaczątkiem oporu? I w jaki sposób? Jak unaocznić coś, co dotąd nie istniało w dyskursie, bądź też pojawiało się w nim nie tyle jako przedmiot zakazu, ale ewentualnie jedynie jako chwilowa fanaberia kobiety?

Widoczność oznacza obecność i wymusza konieczność poważnego traktowania . To, co opisane, wzmacnia się, to, co nieopisane, niewyrażone w ułomnym, ale bądź co bądź umożliwiającym pewną nieśmiertelność, języku, zmierza ku nieistnieniu. Co więcej, owo nieistnienie w dyskursie ma swoje konsekwencje w życiu, często bardzo bolesne. Jak pisze Shelley Anderson, „lesbijki są niewidoczne, podobnie jak naruszanie ich praw"[39]. Jak więc wydobyć je z owej niewidoczności? Jak ujawnić, bez jednoczesnej groźby wzmocnienia władzy dyskursu?

---

37 Jest to fragment z Muriel Ruckeyser, cytowany przez Jeanette Winterson w jej eseju *Semiotyka płci*: „Co się stanie, jeśli jakaś kobieta powie prawdę o sobie? Świat stanie otworem" (J. Winterson, *Semiotyka płci*, „Literatura na Świecie" 1996, nr 4, s. 299).

38 J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, op. cit., s. 312.

39 S. Anderson, *Prawa lesbijek są prawami człowieka*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 1999, nr 3, s. 31.

97423033

Jak użyć terminów, by nie wykluczać innych, jeszcze nieujawnionych sensów? Jak umiejętnie wykorzystać „status drugorzędności" przeciwko „oryginałowi", by podważyć priorytet heteroseksualności?[40]

Butler w jednej ze swych ostatnich książek (napisanej wspólnie ze Slavojem Žižkiem i Ernesto Laclau pt. *Contingency, Hegemony, Universality*) pisze o konieczności przekonstruowania tego, co uniwersalne, z pozycji tego, co za uniwersalne nigdy być uznane nie mogło. Wydaje się, że ona, śledząca uporczywie owo życie na marginesie, ślady wszelkich wykluczeń/wyjątków podważających regułę, widzi w ich ilości szansę na obalenie dotychczasowych form porządku świata. Bliska jest tu myśleniu Foucaulta, który właśnie w mnożeniu i proliferacji dyskursów, ukazywaniu wielości możliwości seksualnych rozwiązań, niezamkniętych i ograniczonych w starych wytartych schematach, widzi szansę zmiany skostniałych form relacji. Owo „mnożenie seksualności poza dominujące kategorie"[41], pokrewieństwa, małżeństwa etc. stanowi, według Butler, siłę alternatywnych dyskursów, dyskursów, które nie powinny ograniczać się do powielania obecnych relacji. Jej zdaniem to nie małżeństwo, jako instytucja, powinno być wspierane, ale seksualność, formy intymnych relacji i wymiany, które stanowią przecież społeczną podstawę funkcjonowania państwa[42]. Być może ich ilość i jakość stanowi ich siłę.

Jak się wydaje, to nie fakt istnienia seksualności perwersyjnej, aktów seksualnych, zresztą opisanych w tomach seksuologów, psychiatrów i psychologów, oswojonych poprzez nadanie im nazw, klasyfikowanych wciąż na nowo, przeraża społeczeństwo. To wyobrażenie sobie, że jest to coś *trwałego*, niesprowadzającego się do chwilowego zaspokojenia, kaprysu, braku innych form rozładowania pożądania. Wiele razy w swych ostatnich tekstach przywołuje Foucault obraz pary mężczyzn, trzymającej się za ręce po wspólnie spędzonej nocy. Według niego to właśnie owo uczucie widoczne w geście czułości przeraża, nie sam akt.

> Myślę, że najbardziej „niepokojącym" aspektem homoseksualizmu nie jest akt seksualny, lecz styl życia homoseksualistów. Wyobrażenie sobie aktu seksualnego, pozostającego w sprzeczności z prawem lub naturą, nie wzbudza niepokoju. Problem pojawia się wtedy, gdy dwoje ludzi darzy się miłością. Instytucja napotyka na sprzeciw, przeszywa ją na wskroś intensywność uczuć, która jednocześnie podtrzymuje i podważa (...). Instytucjonalne kody nie są w stanie sankcjonować relacji nacechowanych wielością natężeń, różnorodno-

40 Por. J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, op. cit., s. 313.

41 J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London–New York 2000, s. 177.

42 Ibidem.

97423033

ścią odcieni, zmiennością kierunków i niestałością formy. Takie relacje mogą wywoływać napięcia i zaprowadzić miłość tam, gdzie panować winny prawo, regulamin i zwyczaj[43].

Chodzi więc o ujawnienie uczuć, ich siły, wartości, ważności i tego, jak często wychodzą poza wykreślone społecznie sposoby istnienia. Jest to kwestia wykorzystania własnej seksualności, by wzbogacać i urozmaicać wciąż na nowo relacje międzyludzkie; tworzyć „rodziny" poza konwencjonalnymi jej formami. Nie chodzi o to, by odkrywać *tajemnicę* własnego pożądania (które zresztą nie sprowadza się do prostej binarnej opozycji homo/hetero), ale raczej ukazywać, jak często przekracza ono zinstytucjonalizowane ramy, jak jest elementem subwersywnym, wciąż wymykającym się władzy, która chce go okiełznać, poprzez nazywanie, tworzenie klasyfikacji czy poprzez przemilczanie. Miłość przekracza granice płci, wieku, klasy, rasy. I w końcu to ona zwycięża.

Nikt nie może nakazać miłości ustawowo. Nie można jej rozkazywać ani pochlebstwami namówić do służby. Miłość należy do siebie samej, głucha na błaganie i niewzruszona wobec przemocy. Miłości nie można negocjować. Jedynie miłość jest silniejsza od pożądania i jest jedynym prawdziwym powodem oparcia się pokusie. Są tacy, którzy twierdzą, że przed pokusą można się zabarykadować w domu. To ci sami, którzy sądzą, że zabłąkane pragnienia można wypędzić z serca jak przekupniów ze świątyni. Może można, jeśli dniem i nocą myślisz o swoich słabych punktach, nie patrzysz, nie wąchasz, nie marzysz[44].

Bibliografia

Anderson, S., *Prawa lesbijek są prawami człowieka*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 1999, nr 3, s. 30–46.

Badinter, E., *XY tożsamość mężczyzny*, tłum. G. Przewłocki, W.A.B, Warszawa 1993.

Bair, D., *Simone de Beauvoir: A Biography*, Summit Books, New York 1990.

Banasiak, M., *Chce mi się żyć. Simone de Beauvoir*, „Wysokie Obcasy" z dn. 16.02.2002, s. 8–16.

Basiuk, T., *Co ma gej do heteryka?*, „Res Publica Nowa" 2002, nr 9, s. 46–51.

Bonnet, M.-J., *Związki miłosne między kobietami od XVI do XX wieku*, Sic!, Warszawa 1997.

[43] *Friendship as a Way of Life*, interview with M. Foucault, op. cit., s. 3.

[44] J. Winterson, *Zapisane na ciele*, Rebis, Poznań 1999, s. 68.

97423033

Bunch, Ch., *Lesbians in Revolt*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 4/5, s. 79–84.
Butler, J., *Imitation and Gender Insubordination*, w: *The Lesbian and Gay Studies Reader*, pod red. H. Abelove, M.A. Barale, D.M. Halperin, Routledge, London–New York 1993, s. 307–320.
Butler, J., Laclau, E., Žižek, S., *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London–New York 2000.
Faderman, L., *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, William Morrow, New York 1981.
Ferens, D., *Heteronormatywna funkcja angielskiej szkoły żeńskiej*, w: *W poszukiwaniu małej dziewczynki*, pod red. I. Kowalczyk i E. Zierkiewicz, Stowarzyszenie Kobiet „Konsola", Wrocław 2003, s. 125–144.
Foucault, M., *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 1995.
Friendship as a Way of Life, interview with Michel Foucault by R.E. Ceccaty i J. Le Bitoux opublikowany we francuskim magazynie „Gai Pied" w kwietniu 1981 roku, podaję za: M. Foucault, *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954–1984*, pod red. P. Rabinow, The New Press, New York 1997, s. 135–140.
Hollibaugh, A. i Moraga, Ch., *Co nam seks spędza z powiek: O czym się nie mówi w feminizmie*, „Biuletyn OŚKi" 2000, nr 4, s. 66–69.
Iwasiów, I., *Wokół pojęć: kanon, homoerotyzm, historia literatury*, „Katedra" 2001, nr 1, s. 98–121.
Kitliński, T., *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus, Kraków 2001.
Lis, R., *Odwaga Józefy Henellowej*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 8, s. 13–22.
Łukaszewicz, M., *Inwazja heteryków*, „Newsweek" z dn. 4.08.2002, s. 80–81.
Radicallesbians, *Kobieta identyfikująca się z kobietami*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 4/5, s. 85–90.
Rich, A., *Przymusowa heteroseksualność a egzystencja lesbijska*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 4/5, s. 91–127.
Simons, M.A., *Lesbian Connections: Simone de Beauvoir and Feminism*, w: *Adventures in Lesbian Philosophy*, pod red. C. Card, Indiana University Press, Bloomington 1994, s. 217–240.
Stefaniuk, O., *Lesbianizm w Polsce – media i stereotypy*, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 8, s. 6–12.
Wilde, O., *De Profundis czyli krzyk z otchłani*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1992.
Winterson, J., *Zapisane na ciele*, Rebis, Poznań 1999.
Winterson, J., *Semiotyka płci*, „Literatura na Świecie" 1996, nr 4, s. 288–300.

97423033

Małgorzata Sadowska
Bartosz Żurawiecki

BARWY OCHRONNE, CZYLI KINO SEKSUALNEGO NIEPOKOJU

W filmach Krzysztofa Zanussiego kwestia homoseksualizmu rzadko pojawia się w sposób otwarty. A jeśli już, to otrzymuje jednoznacznie negatywną kwalifikację moralną. W filmie *Kontrakt* z roku 1980 grupa „ciot" z baletu bawi się hałaśliwie w prominenckiej wilii, w *Paradygmacie* (1985) zamożny fabrykant (grany przez Vittoria Gassmana), chcąc upokorzyć zależnego od siebie młodego studenta teologii (Benjamin Voeltz), każe mu spuścić spodnie, odwrócić się, pochylić – sugeruje, że zaraz dokona na nim aktu seksualnego (do którego zresztą nie dochodzi). Z kolei w *Gdzieśkolwiek jest, jeśliś jest...* (1988) sfabrykowane zdjęcie przedstawiające dwóch mężczyzn w sytuacji intymnej ma etycznie skompromitować jednego z nich. Ukoronowaniem tej homofobicznej tendencji jest film z cyklu *Opowieści weekendowe – Urok wszeteczny* (1996). Zbigniew Zapasiewicz gra tutaj – z groteskową przesadą – bogatego, zmanierowanego pedała, Hrabiego, który, wykorzystując swoje pieniądze i własną pozycję, lubi deprawować i poniżać młodszych od siebie mężczyzn. Próbuje także złamać żonatego pracownika naukowego, Karola (Maciej Robakiewicz), który z przyczyn zarobkowych podejmuje u niego pracę sekretarza. Karol jednak nie daje się Hrabiemu, zachowuje moralną niezłomność i koniec końców ośmiesza swego Kusiciela.

Wymowa *Uroku wszetecznego* pozostaje oczywiście w zgodzie z otwarcie głoszonymi przez reżysera konserwatywnymi poglądami. Komentując dla miesięcznika „Kino" swój film, Krzysztof Zanussi powiedział:

> Dziś uważa się, że wszystko wolno, panuje taki klimat. Tylko pedofilia nie uzyskała dotychczas akceptacji, chociaż pojawiają się głosy domagające się zniesienia i tego zakazu. Coraz słabszy wydaje się instynkt samozachowawczy ludzkości. Żałuję, że Kościół w podobnych sprawach odwołuje się tylko do argumentacji nadprzyrodzonej, zamiast mówić o zagrożeniu gatunku[1].

[1] *7 czyli „Opowieści weekendowe" Krzysztofa Zanussiego* – rozmawiają Bożena Janicka i Krzysztof Zanussi, „Kino" 1998, nr 3, s. 29–30.

97423033

Ponieważ słowa te wypowiedział człowiek, który – jak wiadomo – sam potomstwa nie posiada, wydają się one mocno podszyte hipokryzją. Nie wchodźmy jednak na teren prywatny, pozostańmy w ramach „świata przedstawionego". Demonstrując perwersyjną naturę bohatera *Uroku wszetecznego*, autor sam ulega pruderii, co zawiesza w próżni jego tezę o demonicznym charakterze homoseksualizmu. W jednej ze scen Hrabia, chcąc pokazać swoją władzę nad ciałem i duszą młodego chłopca, nakazuje mu się rozebrać. Chłopiec posłusznie się rozbiera do bielizny, co Hrabiemu okazuje się wystarczać. Nasuwa się ciekawe pytanie natury poznawczej – czy jest się obnażonym, będąc w majtkach?

To, co widać na pewno, to homofobiczne stereotypy, z jakich hojnie korzysta Zanussi. Homoseksualizm w jego filmach jest zawsze powiązany z relacjami władzy, z dominacją, przemocą, szantażem, wykorzystywaniem młodego przez starego (*Paradygmat*, *Dotknięcie ręki* z 1992 roku), starego przez młodego (*Urok wszeteczny*) lub podwładnego przez przełożonego. Wspomnijmy głośne *Barwy ochronne* (1976), w których docent Szelestowski (Zbigniew Zapasiewicz) próbuje zdeprawować magistra Kruszyńskiego (Piotr Garlicki), opierając się na całym systemie służbowych zależności. Intencja homoerotyczna nie zostaje tutaj wypowiedziana wprost, trudno jednak nie dostrzec podobieństw między układem przedstawionym w *Barwach ochronnych*, a tym z *Uroku wszetecznego*. Hrabia to starsza o dwadzieścia lat wersja Docenta (obie postaci gra zresztą ten sam aktor – Zbigniew Zapasiewicz). W *Barwach ochronnych* kulminacyjnym momentem napięcia między męskimi bohaterami jest ich walka wręcz na wrzosowisku. W *Uroku wszetecznym* do żadnej konfrontacji nie dochodzi. Jest tylko gest jednoznacznego potępienia. Ten wstyd – który jest przecież wstydem reżysera, nie jego bohatera – przed rozebraniem do naga chłopca kieruje naszą uwagę na ukryty, wstydliwy właśnie nurt homoseksualnego pożądania, obecny w filmach Zanussiego.

Tu mała dygresja. Twórca *Bilansu kwartalnego* swoje najgłośniejsze i najlepsze zarazem dzieła stworzył w latach siedemdziesiątych, w ramach tzw. kina moralnego niepokoju. Kino to, będące filmową, artystyczną opozycją w socjalistycznym ustroju, stanowiło jednocześnie znakomity kamuflaż. Co kamuflowało? To, co intymne, prywatne, osobiste. Autorzy kina moralnego niepokoju, głosząc konieczność opisania świata czasów „propagandy sukcesu", zdemaskowania jego patologii i wypaczeń, wymierzenia mu sprawiedliwości, jednocześnie odsuwali możliwość prywatnej lektury ich filmów. Autor rzekomo nie zwierzał nam się z tego, co mu w duszy i ciele gra, lecz pokazywał problem albo wyrażał zatroskanie stanem etycznym społeczeństwa. Także widzowie i krytycy mieli patrzeć na te filmy jak na portret zbiorowy lub zgoła jak

97423033

na publicystyczny materiał interwencyjny. Bohaterowie kina moralnego niepokoju coś sobą reprezentują: jakąś postawę, zjawisko, sprawę. To, co prywatne, zostało więc skrzętnie ukryte pod tym, co publiczne.

Dzisiaj, gdy uleciały dawne konteksty, tamte filmy zaczynają się obnażać, choć pewnie twórcy woleliby je zostawić w publicznych majtkach. Ich wymowa społeczna czy polityczna ma już znaczenie historyczne, natomiast znaczenia współczesnego zaczynają nabierać rzeczy dotąd przeoczone. W przypadku filmów Zanussiego będzie to choćby narcyzm męskich bohaterów. Są przystojni, pewni siebie, siebie kontemplujący i w sobie pogrążeni. Ostrożni w kontaktach ze światem, unikający bodźców, które mogłyby wytrącić ich ze stanu intelektualnego samozadowolenia, sprowadzić np. na seksualne manowce. Marek – robiący karierę naukowiec ze *Struktury kryształu*, architekt Wit z *Życia rodzinnego*, docent Jan z filmu *Za ścianą*, mąż Marty z *Bilansu kwartalnego*, *easy rider* Jacek z tego samego filmu, Docent z *Barw ochronnych*. Zanussi obsadził w głównych rolach ówczesnych amantów polskiego kina, aktorów będących w rozkwicie męskiej urody: Andrzeja Żarneckiego, Jana Nowickiego, Daniela Olbrychskiego, Zbigniewa Zapasiewicza, Piotra Garlickiego czy reżysera, Marka Piwowskiego, mającego w środowisku filmowym opinię playboya. Oko kamery spoczywa na nich, patrzy z wyraźnym, choć dyskretnym zachwytem. Pokazuje ich nierzadko w dezabilu, ale zawsze tylko do pasa...

Męscy bohaterowie konfrontowani są z brzydkimi kobietami, które ich otaczają czy wręcz podglądają, jak samotna i nieszczęśliwa Anna z filmu *Za ścianą*. W rolę tę wcieliła się swego rodzaju „muza" Krzysztofa Zanussiego, Maja Komorowska. Można zaryzykować twierdzenie, iż jest ona w jego filmach nie tyle figurą kobiecości, co Innej seksualności. Wskazuje na to już jej specyficzna, zdecydowanie odbiegająca od stereotypów piękności uroda, wyraźnie mająca w sobie pierwiastek męski. Owa męskość czyni z niej postać niemal transwestytyczną, przekraczającą ograniczenia płci, dziwną, neurotyczną, nieprzystawalną. Ciekawe, że właśnie ktoś taki odgrywa u Zanussiego rolę *femme fatale*...

Bohaterki Mai Komorowskiej – a przypomnijmy, że zagrała m.in. w *Życiu rodzinnym*, *Bilansie kwartalnym*, *Spirali*, *Kontrakcie*, *Za ścianą*, *Pokuszeniu*, *Górach o zmierzchu*, *Drogach pośród nocy* – zawsze wnoszą do filmu aurę niepokoju, graniczącego z histerią. Są zakłóceniem, zaburzeniem, niweczą istniejący ład, destruują świat bohaterów, niszcząc przy tym same siebie. Zawsze stoją w opozycji do męskiego świata, zbudowanego na intelekcie, racjonalności, powściągliwości, obowiązku, logiczności, wiedzy, rytualnym wręcz porządku. To świat uczelni (ale wyłącznie wydziałów matematycznych, fizycznych czy technicznych), laboratorium, biura projektowego itp., który sytuuje się w prze-

97423033

strzeni publicznej i odwołuje do powszechnie akceptowanych ról społecznych. (I tylko mężczyźni w filmach Zanussiego nie chcą lub nie potrafią, o dziwo, wypełniać jakże istotnych ról mężów i ojców. Nawiasem mówiąc, ich przygodne partnerki, przyjaciółki i z rzadka żony zaskakująco często dokonują aborcji. Zdarzają się również, np. w *Pokuszeniu*, poronienia).

Tematem wielu filmów Krzysztofa Zanussiego jest konfrontacja owych dwóch rzeczywistości, która może być odczytywana jako konfrontacja męskiego bohatera z własną seksualnością. Mężczyźni Zanussiego, choć odtwarzani przez amantów polskiego kina, całkowicie wyprani są z pożądania. Jedynym jego śladem jest, jak już wspomnieliśmy, spojrzenie posyłane im zza kamery, spojrzenie eksponujące ich niepospolitą urodę, a nawet od czasu do czasu, pięknie zbudowane ciało. Pretekstem do jego pokazania bywa najczęściej sport lub toaleta – *vide* scena kąpieli żołnierzy w *Drogach wśród nocy* czy scena z trenującymi wioślarzami w *Bilansie kwartalnym* – a więc sytuacje, w których częściowa przynajmniej nagość jest akceptowana społecznie. Reżyser zabrania swoim bohaterom jawnie pożądać, jednocześnie czyniąc ich obiektami pożądania. Nagość kobieca u Krzysztofa Zanussiego pojawia się dużo rzadziej. A jeśli nawet, jak w *Życiu rodzinnym*, Maja Komorowska obnaża piersi, widok ten nie ma w sobie nic zmysłowego, choć teoretycznie występuje tu w kontekście erotycznym. Ale nagość zwariowanej Belli czy oszalałej Niny (Renée Soutendijk) z filmu *Gdzieśkolwiek jest, jeśliś jest*... to coś gorszego, zwierzęcego, prymitywnego.

Paradoksalnie, w niezwykle chłodnych, wypranych z seksualności aż po granice impotencji, filmach Krzysztofa Zanussiego pożądanie pojawia się również za sprawą intelektu. Pełni on tu dwuznaczną funkcję – sposobu obrony przed ciałem, które pożąda „niewłaściwie", i zarazem metody uwodzenia. Najlepiej widać to na przykładzie wspomnianych *Barw ochronnych*, gdzie gra erotyczna między docentem i asystentem, mająca swoją kulminację w scenie mocowania się na wrzosowisku, przybiera formę intelektualnego sporu.

Najbardziej frapująco jednak, naszym zdaniem, konfrontację mężczyzny z jego seksualnością pokazuje telewizyjny film *Za ścianą* (1971). Bohaterem jest tu grany przez Zbigniewa Zapasiewicza pracownik naukowy, Jan. Poznajemy go jako pedantycznego, schludnego mężczyznę, całkowicie oddanego pracy w laboratorium. Podczas porannego golenia Jan dostrzega przez okno, że obserwuje go kobieta, stojąca na balkonie swojego mieszkania. To Anna (Maja Komorowska). Okno funkcjonuje tu niczym lustro (rytuał golenia zwykle odbywa się przed lustrem), w którym bohater spotyka siebie, a dokładnie mówiąc, swoją wypartą seksualność. Musiała ona zostać amputowana całkowicie, gdyż

97423033

jest Inna. Znakiem Inności jest tu postać ucieleśniającej (*nomen omen*) ją kobiety szczególnej, balansującej na granicy płci. Wkrótce okaże się, że nieznajoma sąsiadka wie o Janie wszystko, mało tego, pod pretekstem przeczytania mu swoich prac naukowych (w końcu tylko to go jeszcze podnieca) zwabia go do mieszkania. Mimo wyraźnych sygnałów ze strony kobiety, nie dojdzie między bohaterami do seksualnego kontaktu, bo oznaczałby on zburzenie uporządkowanego getta intelektu, w jakim żyje Jan. Swego rodzaju sublimacją cielesnego zbliżenia jest wspólne słuchanie muzyki. Na fakt, iż nie pozostaje ona tutaj niewinna, wskazuje choćby gorączkowe zapewnienie Jana, że nie znosi Czajkowskiego.

Charakterystyczne – po wyjściu z mieszkania Anny, Jan nie może trafić do domu. To tylko znak o wiele poważniejszego zagubienia, które może go czekać, gdyby poszedł za podszeptem ciała. Resztką woli mężczyzna opiera się pokusie. Anna próbuje po jego wyjściu popełnić samobójstwo, co można interpretować jako chęć ostatecznego zlikwidowania własnej, kłopotliwej, odrzucanej seksualności.

W innym filmie – *Życiu rodzinnym* (1971) – mamy do czynienia z sytuacją iście gombrowiczowską. Wit (Daniel Olbrychski) wraca po latach do domu rodzinnego, podupadającego dworku byłych właścicieli huty szkła, zwabiony przez swoją siostrę, Bellę – w tej roli znowu Maja Komorowska – depeszą o rzekomej poważnej chorobie ojca. Ponieważ Bella ma opinię nimfomanki (dowiadujemy się nawet, że siedziała w więzieniu za czyny lubieżne), można powiedzieć, że Wita przywołuje jego własna seksualność. Zwłaszcza, że Wit jest człowiekiem spiętym, ściśniętym i hermetycznie zamkniętym. Uciekając kiedyś z domu, chciał wyrwać się z okowów Ojcostwa i Synostwa. Ale nigdy się z nich nie wyzwolił, nie poszedł za głosem własnego pragnienia. Do domu przyjeżdża w towarzystwie Marka (Jan Nowicki), kolegi ze studiów i z pracy. Ponieważ Marek pochodzi z nizin społecznych, z chłopstwa, jest dla Wita takim gombrowiczowskim parobkiem, który go fascynuje i jednocześnie wprawia w kompleksy. Witowi imponuje męskość Marka, jego bezpośredniość i swoboda, także erotyczna. Gdy obaj kładą się spać, Marek rozbiera się bez skrępowania, natomiast Wit wstydliwie pozostaje w siatkowym podkoszulku. Zamiast niego noc z przyjacielem spędzi Bella. Gdy nad ranem Marek zniesmaczony i rozczarowany całą sytuacją robi Witowi wyrzuty i wyjeżdża, bohater nie jest w stanie się przełamać i w jakikolwiek sposób zareagować. Tylko płacze na kolanach Belli jak porzucony kochanek. Bella to ewidentny synonim natury – tej nie poddającej się żadnym formom: obyczajowym, seksualnym, społecznym. Niezwykły jest już sposób, w jaki pojawia się w filmie: półnaga zjeżdża na linie z drzewa. Seksualność Belli jest in-

97423033

stynktowna, niemal zwierzęca – z Markiem kocha się w zaroślach, naga biega po zapuszczonym ogrodzie. Nie wiadomo kim jest, czym się zajmuje, z czego się utrzymuje. Trudno oprzeć się wrażeniu, że bohaterki Komorowskiej przychodzą z innego niż realistyczny porządku, z innej konwencji. Wskazuje na to choćby sposób gry aktorki – nadekspresyjny, histeryczny, niemal groteskowy. Taka postać, będąca w stanie nieustającego procesu transgresyjnego – który w końcu nigdy się nie dokonuje – rozsadza klasyczną narrację, a przez to każe zadać pytanie o naturę własnej obcości.

W kolejnym filmie z udziałem Komorowskiej – *Bilansie kwartalnym* (1975) – zmienia się nieco charakter granej przez nią postaci, choć w gruncie rzeczy wciąż jest to wariant tej samej sytuacji. Tym razem sama bohaterka, Marta, musi uporać się z własnym rozdwojeniem. Mąż Jan (Piotr Fronczewski) reprezentuje w filmie tyranię rozsądku, świat uporządkowany, z konwencjonalnymi relacjami międzyludzkimi, natomiast Jacek, grany przez Marka Piwowskiego, jest po stronie ciała, natury, wolności, obyczajowej swobody. To postać wzięta z amerykańskich filmów drogi, nasyconych atmosferą kontestacji i homoerotycznego pragnienia (w klasycznych filmach drogi podróżują i uciekają mężczyźni, parami[2]). *Easy rider*, przeniesiony w polskie realia, to kierowca stara – osoba nieustabilizowana, enigmatyczna, o której znów właściwie nic nie wiemy. Jedynym jego zakorzenieniem jest sport. I ta jego sportowa pasja pozwala kamerze wejść w świat męskich ciał: umięśnione torsy wioślarzy uprawiających ćwiczenia w sali gimnastycznej są przez nią obserwowane – a raczej podglądane – z wyraźną przyjemnością.

Bohaterka *Bilansu kwartalnego* wybierze świat męża, odrzuci pokusę, nawet jej nie skosztuje, ucieknie od seksualności tuż przed prawdopodobnym, bezpośrednim z nią spotkaniem. Można zaryzykować teorię, że bohaterka jest jedynie medium między mężem a jego Inną seksualnością uosabianą przez Jacka. W pewnym momencie Marta, pytając Jana, czy nie poszedłby z nią któregoś dnia na trening, zachęca go słowami: „Tam są sami mężczyźni". Marta jest pomiędzy światem intelektu a ciała, próbuje je scalić w harmonijną jedność. I po raz kolejny okazuje się, że w świecie filmów Krzysztofa Zanussiego jest to niemożliwe.

Jacek, Marta i Jan są więc tą samą osobą, która toczy walkę z własnym, Innym pożądaniem. Co zatrzymuje ową osobę po stronie tzw. moralności? Przede wszystkim obowiązek – jego znakiem jest dziecko, którego przecież nie wolno porzucić. O powinnościach przypomina też

---

[2] Por. choćby filmy *Nocny kowboj* (*Midnight Cowboy*, 1969, reż. John Schlesinger), *Swobodny jeździec* (*Easy Rider*, 1969, reż. Dennis Hopper), *Strach na wróble* (*Scarecrow*, 1973, reż. Jerry Schatzberg).

97423033

grana przez Halinę Mikołajską samotna, zgorzkniała koleżanka z pracy. Jej postać reprezentuje też smutną przyszłość Jacka/Jana – smutną, bo wypraną z pragnień, ale za to jakże bezpieczną.

I właśnie na tym polega tragizm bohaterów Zanussiego, którzy zmuszeni są do dokonywania wyborów ostatecznych, jednoznacznych, nieodwołalnych. Albo-albo. Albo spokój, porządek, rozum, sfera publiczna. Albo prywatność, ciało, rozpad, chaos. Jakby te sfery nie tylko nie mogły się przeniknąć, ale nawet zetknąć. Reżyser „amputuje" swoim bohaterom pewną sferę życia, owo kalectwo uznając za „normę". Ta walka z ciałem, której areną są filmy Zanussiego, zwykle prowadzi do unicestwienia ciała, obnażenia jego ohydy i zwycięstwa umysłu. Zabić pożądanie, zniszczyć pragnienia ciała, oto miara człowieczeństwa – zdaje się mówić reżyser. Ale sam fakt, że Krzysztof Zanussi wciąż robi filmy, jest najlepszym dowodem na to, że udręczone, rzucone w kąt, „źle pożądające" ciało nieustannie walczy o swoje prawa.

Artykuł w nieco zmodyfikowanej wersji ukazał się w „Dialogu" 2004, nr 6.

Filmy w reżyserii Krzysztofa Zanussiego wymienione w tekście (w porządku chronologicznym):

Struktura kryształu, Polska 1969, wyk. Barbara Wrzesińska, Andrzej Żarnecki, Jan Mysłowicz.
Góry o zmierzchu, Polska 1970, wyk. Jerzy Kreczmar, Marek Perepeczko, Andrzej Zawada, Maja Komorowska.
Życie rodzinne, Polska 1971, wyk. Daniel Olbrychski, Jan Kreczmar, Halina Mikołajska, Maja Komorowska, Jan Nowicki.
Za ścianą, Polska 1971, wyk. Maja Komorowska, Zbigniew Zapasiewicz.
Bilans kwartalny, Polska 1975, wyk. Maja Komorowska, Piotr Fronczewski, Marek Piwowski.
Barwy ochronne, Polska 1976, wyk. Piotr Garlicki, Zbigniew Zapasiewicz.
Spirala, Polska 1978, wyk. Jan Nowicki, Maja Komorowska, Zofia Kucówna, Jan Świderski.
Drogi wśród nocy (*Wege in der Nacht*), RFN 1979, wyk. Maja Komorowska, Mathieu Carrière, Horst Frank.
Kontrakt, Polska 1980, wyk. Maja Komorowska, Tadeusz Łomnicki, Magda Jaroszówna, Krzysztof Kolberger.
Pokuszenie (*Versuchung*), Polska–RFN 1981, wyk. Helmut Griem, Maja Komorowska.

97423033

Paradygmat (*Paradigme ou le pouvoir du mal*), Francja–Włochy–RFN 1985, wyk. Vittorio Gassman, Marie Christine-Barrault, Benjamin Voeltz.

Gdzieśkolwiek jest, jeśliś jest..., Polska–RFN 1988, wyk. Julian Sands, Renée Soutendijk, Maciej Robakiewicz.

Dotknięcie ręki (*The Silent Touch*), Polska–Dania–Anglia 1992, wyk. Max von Sydow, Lothaire Bluteau, Sarah Miles, Aleksander Bardini.

Cwał, Polska 1996, wyk. Maja Komorowska, Bartek Obuchowicz.

Urok wszeteczny (z cyklu *Opowieści weekendowe*), Polska 1996, wyk. Zbigniew Zapasiewicz, Maciej Robakiewicz, Bartosz Jarzymowski.

97423033

Izabela Kowalczyk

ODMIENIEC ZAWŁASZCZONY. ROZWAŻANIA WOKÓŁ OBRAZU *DZIEWICA ORLEAŃSKA* (1866) JANA MATEJKI

Niniejszy tekst związany jest z szerszym projektem badań nad obrazem Jana Matejki *Dziewica Orleańska* z 1866 roku. Obraz ten można odczytać jako spektakl na temat legendy Joanny d'Arc. Choć przedstawia moment wjazdu Joanny do Reims, można go potraktować jako scenę, na której rozgrywa się w sensie czasowym i przestrzennym przedstawienie o życiu protagonistki. Obraz aplikuje bowiem istnienie ciągu czasowego, określającego życie Joanny przed faktem jej wjazdu na koronację: przede wszystkim odwołanie do wizji, które miała Joanna w postaci świętych Małgorzaty, Katarzyny i Michała Archanioła, którzy obwieścili jej misję; istnieją tu również odwołania do bitwy, którą Francuzi stoczyli pod przewodnictwem Joanny: sztandar pokonanych wojsk ciągnie rycerz w zbroi przedstawiony po prawej stronie obrazu, zaś przy dolnej krawędzi płótna, dokładnie na środku leży wieniec laurowy – symbol zwycięstwa. Przedstawienie to w sensie symbolicznym przywołuje też śmierć Joanny na stosie. Języki ognia obecne są niemal na całym obrazie, ale najwięcej jest ich w części centralnej. Dokładnie pod postacią Joanny – pod jej nogami rozniecony jest ogień. Płonie też jej sztandar i podpalane są szaty Dziewicy, między innymi przez młodego mężczyznę stojącego z przodu, zaś ponad jej postacią widzimy rysujące się obłoki dymu.

W tym tekście chcę spytać przede wszystkim o tożsamość Joanny oraz jej reprezentację na obrazie. Tytuł ten określa protagonistkę jako dziewicę, dziewictwo staje się tu esencją jej tożsamości, pośrednio odwołuje się do problemu tożsamości płciowej. Interesuje mnie, jak odegrana jest tu tożsamość płciowa Joanny. Jaka jest Joanna namalowana przez Matejkę? Sam obraz traktuję jako tekst kulturowy, wchodzący w interakcję z innymi: historycznymi, wizualnymi i werbalnymi przekazami oraz współczesnymi nam interpretacjami. Odczytanie ma charakter otwarty, prowokuje wiele różnorodnych możliwości czytania i nada-

97423033

wania znaczeń. Chcę wskazać na możliwość potraktowania protagonistki obrazu – Joanny – jako postaci *queer*. Takie podejście do samej Joanny – postaci historycznej, ale też protagonistki w dramacie Williama Szekspira *Henryk VI* – proponuje Theodora A. Jankowski w książce *Pure Resistance: Queer Virginity in Early Modern English Drama*[1].

Joanna d'Arc została spalona na stosie w 1431 roku, a wyrok został wydany przez sąd kościelny w Rouen za sprawą Burgundczyków i Anglików. Karol VII, którego Joanna doprowadziła do koronacji w Reims, nie zrobił właściwie nic, by ją przed tą śmiercią uchronić. Joanna sądzona była nie z politycznych czy militarnych przyczyn, ale oskarżona została o herezję i postawiona przed sądem kościelnym, który rozważał dwie podstawowe kwestie: problem jej widzeń oraz jej męskie przebranie. Rehabilitacja Joanny nastąpiła dopiero w 1456 roku, niemniej jednak ta postać rozpoczyna dopiero własne życie – w świadomości, w legendach, podaniach, biografiach. „Będąc postacią historyczną, Joanna stała się jednocześnie bohaterką legendy, kształtującej się na zachodzie Europy już od XV wieku"[2]. Staje się też protagonistką wielu tekstów, obrazów, a współcześnie również filmów, bohaterką narodową, a wreszcie świętą (dopiero w 1920 roku).

Ale czy Joanna rzeczywiście mogła zginąć za czary? Jankowski uważa, że to niemożliwe, gdyż czarownica nie mogła być dziewicą, a tą była Joanna[3]. Kwestia jej płci i dziewictwa była sprawdzana – po raz pierwszy w 1429 roku, gdy Joanna przybyła ze swą misją do Karola, ten poprosił damy dworu o sprawdzenie jej ciała – „czy jest mężczyzną czy kobietą, czy jej cnota została naruszona, czy też jest dziewicą"[4]. I choć to badanie nie pozostawiło wątpliwości co do jej cnoty i kobiecej płci, chociaż według przekazów Joanna miała typowo kobiecą figurę – podkreślano piękny zarys jej piersi oraz smukłą talię – jej tożsamość nie była jednak nigdy czymś oczywistym; świadczy o tym między innymi to, że podczas egzekucji ukazywano tłumowi jej jeszcze niedopalone ciało, aby potwierdzić jej kobiecość[5]. Można więc powiedzieć, że Joanna była przede wszystkim postacią transgresyjną, przekraczającą utarte podzia-

---

1 T.A. Jankowski, *Pure Resistance: Queer Virginity in Early Modern English Drama*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000.

2 K. Czarna, *Narodziny literackiej legendy Joanny d'Arc w Polsce*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy. Prace ofiarowane Profesor Alicji Karłowskiej-Kamzowej*, pod red. A. Gąsiorowskiego, PTPN, Poznań 1999, s. 95.

3 T.A. Jankowski, op. cit., s. 1.

4 Cyt. za: V.R. Hotchkiss, *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*, Garland Publishing, New York 1996, s. 50.

5 Ibidem, s. 51.

97423033

Jan Matejko, *Dziewica Orleańska*, 1866, Muzeum Narodowe w Rogalinie

97423033

ły, postacią niejako z marginesu płci. A więc „za formalnym oskarżeniem jej o czary *de facto* krył się wyrok na »odmieńca«”[6].

Warto przytoczyć w tym miejscu fragment książki *Córki Ewy* Karii Utrio:

> Anglicy musieli dowieść, że słyszane przez nią głosy pochodziły od diabła, a wszystkim innym więcej pożytku mogła przynieść jako męczennica niż żywa istota. Cóż by z nią poczęli, gdyby ją zostawili przy życiu? Była transwestytką przebraną w męskie szaty (...). Joanna była kobietą, która przekroczyła wszystkie granice i zerwała wszystkie więzy, jakie Bóg i ród męski wyznaczyli kobiecie[7].

Transgresyjność nie przeszkadzała jej jednak stać się postacią-ikoną dla Francuzów, a także antybohaterką dla Anglików. Jankowski przywołuje w swej książce dramat Szekspira *Henryk VI* (część I), gdzie Joanna la Pucelle występuje jako postać nie tylko transgresywna na polu bitewnym, ale również transgresywna seksualnie: jako uwodzicielka (między innymi Delfina), osoba seksualnie aktywna[8]. Anglicy musieli bowiem w jakiś sposób poradzić sobie z mitem Joanny, uwypuklona została więc jej ambiwalencja. Jako że nie była skromna, cicha, posłuszna – jaka powinna być dziewica według standardów ówczesnego angielskiego społeczeństwa, wykreowano ją na postać-monstrum, osobę kłamliwą, brutalną, nieczystą, lubieżną – kogoś, kto zagraża ustalonemu porządkowi (przede wszystkim wyraźnemu dualizmowi: kobiece–męskie). Co ciekawe, ten obraz rozpustnej Pucelli Szekspira miał swoje przełożenie również na inne kulturowe teksty – których Jankowski już nie omawia. Mam tu na myśli przede wszystkim libertyńską *La Pucelle d'Orleans* Woltera (1738), która została przetłumaczona przez młodego Adama Mickiewicza jako *Darczanka*. Powieść ta jest określana jako antylegenda i antyepopeja, obalająca mit Joanny. W Polsce zaliczano *Darczankę* do lektur frywolnych, była bowiem niezwykle pikantną opowieścią o Joannie – „służącej w oberży, córce rozpustnego mnicha, wyzwalającej Orlean na ośle i po zwolnieniu ze ślubów czystości oddającej się uciechom życia”[9]. Jak pisze Katarzyna Czarna, Joanna była postrzegana przez Polaków jeszcze w XVIII wieku nie jako bohaterka narodowa Francji, ale jej śmieszne i żałosne zaprzeczenie. Można więc zauwa-

---

6 I. Kolasińska, *Trzecia płeć. Kino a transseksualizm*, w: *Gender – film – media*, pod red. E. Oleksy i E. Ostrowskiej, Rabid, Kraków 2001, s. 207.

7 K. Utrio, *Córki Ewy. Historia kobiety europejskiej*, tłum. M. Gąsiorowska, Wydawnictwo 69, Warszawa 1998, s. 83.

8 T.A. Jankowski, op. cit., s. 2–4.

9 K. Czarna, *Narodziny literackiej legendy Joanny d'Arc w Polsce*, op. cit., s. 96.

97423033

żyć, że mitowi Joanny towarzyszył antymit, obalający jej dziewictwo i jej świętość. Ukazywana była jako zagrożenie dla porządku. To zagrożenie zostało obezwładnione z jednej strony przez jej świętość oraz to, że stała się narodową bohaterką, a z drugiej strony – przez zanegowanie jej dziewictwa i stworzenie karykaturalnego obrazu Joanny.

Joanna d'Arc przez długi czas w różnych kręgach kulturowych była więc postrzegana jako postać ambiwalentna, warto też podkreślić, że nie miała ona jednego, ustalonego miejsca w kulturze. Theodora Jankowski pisze:

> Joanna nie była młodą dziewicą, mającą wyjść za mąż i spędzić życie wśród dzieci i obowiązków domowych. Reprezentowała wszystko, co nie jest respektowane i akceptowane w kobiecie. Jako wieczna Dziewica, była odbierana jako monstrum, a nawet coś gorszego. Była *queer*[10].

Warto poświęcić tu uwagę rozumieniu przez autorkę określenia *queer*. Jankowski używa tego terminu nie tylko dla zdefiniowania nieheteroseksualnej aktywności, ale także dla zdefiniowania aktywności heteroseksualnej, która zaprzecza reprodukcyjności i odrzuca genitalną aktywność erotyczną. Powołuje się ona na stwierdzenie Alexandra Doty, że *queer* powinno podważyć i zmienić nasze rozumienie i użycie kategorii seksualnych i *genderowych*. Jankowski używa więc terminu *queer* dla zdefiniowania i skategoryzowania pozycji wiecznej dziewicy (w odróżnieniu od dziewczynki dziewicy, dla której dziewictwo jest stanem przejściowym, czasowym, oznaczającym okres przed wyjściem za mąż). *Queer* jest tu użyteczne dlatego, że otwiera przestrzeń dla przebadania znaczenia seksualności poza dualistycznym podziałem homo- *versus* heteroseksualność, pozwalając na zobaczenie kwestii różnicy czy różnorodności. Jankowski powołuje się między innymi na wstęp do *Queer Theory* z 1991 roku Teresy de Lauretis, która stwierdza, że homoseksualność może być rozumiana jako forma oporu wobec kulturowej homogenizacji, podważająca dominujące dyskursy przez wprowadzenie innych konstrukcji podmiotu do kultury, a także jako próba zaprzeczenia utartym kategoriom funkcjonującym w naszym dyskursie kulturowym, przede wszystkim w celu ich sproblematyzowania i rozchwiania. Teoria *queer* otwiera więc szansę na przekroczenie granic i podziałów, zaatakowanie utartych schematów na ich peryferiach. *Queer* jest łamaniem tabu, jest czymś monstrualnym, mrocznym[11].

[10] T.A. Jankowski, op. cit., s. 4.
[11] Ibidem, s. 7.

97423033

Jankowski zauważa, że autorzy zajmujący się *queer theory* odnoszą te stwierdzenia jednak przede wszystkim do orientacji homoseksualnej. Powołuje się też na Eve Kosofsky Sedgwick, która wymienia rozmaite aktywności zaprzeczające heteroseksualnej logice. Szeroki zakres tożsamości, które przywołuje Sedgwick, włącza w obszar rozważań *queer* zarówno osoby określone homoseksualnie, heteroseksualnie, jak i te nieokreślone, czyli kobiety i mężczyzn oraz osoby transgresyjne. Znajduje się tu więc miejsce dla homo-, hetero-, bi-, transseksualistów, jak i innych – niemożliwych do zdefiniowania. Jankowski zauważa, że mimo tego szerokiego zakresu Sedgwick nie wymienia dziewictwa, celibatu, czystości. Nie jest to oczywiście zaskakujące, gdyż odmowa seksualnej aktywności z inną osobą nie jest traktowana jako specyficzny rodzaj, wybór czy manifestacja seksualności, ale jako jej zaprzeczenie. W ten sposób celibat zostaje usunięty z kategorii seksualności. Jeśli jednak wieczne dziewictwo odnosi się do relacji wola–cielesność, oznacza relację do seksualności, a więc w ten obszar rozważań może być włączone. Dlatego też Jankowski próbuje poszerzyć termin *queer*, włączając do niego właśnie wieczne dziewice, gdyż według niej trwałe dziewictwo reprezentuje to, co zagraża systemowi opartemu na rygorystycznym dualizmie płci[12].

Jankowski porównuje stwierdzenia Monique Wittig z *The Straight Mind* z tekstem Marilyn Frye *Virgin*. Jak pisała Wittig, lesbijki nie są kobietami, gdyż te kategorie niejako wykluczają się wzajemnie w społeczeństwie, którego podstawą jest normatyw heteroseksualny i gdzie kobiety nie mogą egzystować inaczej niż w sytuacji zależności wobec mężczyzn. Podobnie Frye postrzega kobiety jako zdominowane w patriarchalnym społeczeństwie, dlatego jako Dziewicę definiuje kobietę, która seksualnie, i w związku z tym również społecznie, pozostaje swoją własną osobą (istnieje sama dla siebie). Dziewica nie skażona pożyciem seksualnym to jeszcze-nie-kobieta, zaś kategoria wiecznej dziewicy jest sprzeczna z kategorią kobiety. Kobietą nie jest bowiem dziewczyna, dopóki nie posiądzie jej mężczyzna[13]. Obie autorki zakładają, że patriarchalne społeczeństwo nie dopuszcza do istnienia kobiecej autonomii i opiera się na seksualnym podporządkowaniu kobiet mężczyznom. Kobieta jest obiektem, własnością mężczyzny, jako żona i matka pozwala na zachowanie męskiej hegemonii. Wittig powiada: „»kobieta« ma znaczenie tylko w heteroseksualnym systemie, a zwłaszcza w heteroseksu-

12 Ibidem, s. 8.

13 K. Hastrup, *The Semantics of Biology: Virginity*, w: *Defining Females: The Nature of Women in Society*, Shirley Ardener, New York 1978, s. 58.

97423033

alnym ekonomicznym systemie”[14]. Podobnie „dziewica” (nie wieczna, tylko dziewczyna przed wyjściem za mąż) jest przede wszystkim kategorią związaną z heteroseksualnym porządkiem. Kategoria ta miała bowiem na celu zagwarantowanie przyszłemu mężowi dziewicy pewność co do jego ojcostwa. Dlatego też kobiety, które sprzeciwiają się temu miejscu w społeczeństwie, muszą zostać zdefiniowane w kategoriach opisujących opór. Obie autorki, zarówno Wittig, jak i Frye, piszą więc o kobietach (jedna o lesbijkach, druga o dziewicach), które wyrażają opór wobec kultury przydzielającej im podporządkowaną pozycję i próbują zajmować opozycyjne miejsce względem patriarchalnego systemu. Dodać warto, że zarówno Wittig, jak i Frye, używając kategorii „lesbijki” i „dziewice”, nie wiążą ich jedynie z osobami, które można jasno przez te terminy zdefiniować. Dla Wittig lesbijką może być nie tylko kobieta, która jest seksualnie aktywna jedynie z kobietami, zaś dla Frye dziewicą może być kobieta, która nie posiada nietkniętej błony dziewiczej. Obie autorki widzą jednak podmioty swych opisów w kategoriach podważenia patriarchalnej kategorii kobiety jako podporządkowanej mężczyznom. Jankowski zauważa, że zarówno lesbijki, jak i dziewice reprezentują pozycję w sferze seksualnej, do której zasadniczo nie zostają włączeni mężczyźni. Jeśli więc normatywna seksualna aktywność zostaje zanegowana zarówno jeśli chodzi o lesbijki, jak i dziewice – obie można zdefiniować, według niej, jako *queer*[15].

Autorka próbuje też wytłumaczyć zaistnienie owej monstrualnej Pucelli w dramacie Szekspira, zwracając uwagę na inne podejście do dziewictwa w katolickiej Europie i protestanckiej Anglii. Zauważa, że w katolicyzmie istniał nie tylko dualizm mężczyzna/kobieta, ale także dualizm dziewica/nie-dziewica. Tu istniała możliwość alternatywnego wyboru dla obu płci względem małżeństwa, jakim było życie w celibacie. Definicje nie były więc tak sztywne i zamknięte jak w protestanckiej Anglii, gdzie dualizm płci miał, według Jankowski, o wiele większe znaczenie, nie pozostawiając wyboru dla innej realizacji własnego rodzaju niż w ściśle wytyczonych rolach. Zarówno według Lutra, jak i Kalwina normą było małżeństwo, dziewictwo jako wybór było czymś nienaturalnym. Kobieta mogła realizować się jedynie na obszarze małżeństwa, a jej przeznaczeniem było rodzenie dzieci. Dlatego też wieczna dziewica musiała być widziana jako zagrożenie dla seksualnej ekonomii społeczeństwa, którego podstawą było właśnie małżeństwo[16].

14 Cyt. za: T.A. Jankowski, op. cit., s. 9.
15 T.A. Jankowski, op. cit., s. 9–10.
16 Ibidem, s. 10–11.

ODMIENIEC ZAWŁASZCZONY

97423033

Ta koncepcja „wiecznego dziewictwa" jest tylko jednym z argumentów, które pozwalają traktować Joannę d'Arc jako kulturowego odmieńca. Bowiem jeśli, według Judith Butler, tożsamość płciowa jest fantazją realizowaną na ciele[17], to możemy zauważyć, że Joanna ucieleśniała zarazem performatyw kobiecy, jak i męski, grała obie role na raz i dlatego właśnie była transgresyjna, tak bardzo *queer.* Performatywny akt tożsamości płciowej zawiera się w komunikacie: „jestem kobietą", „jestem mężczyzną", ale ten komunikat zawiera się również w całym repertuarze gestów, póz, zachowań, ubiorów, stylów[18]. Wróćmy do Joanny: jej strój rycerski, obcięte na krótko włosy, sposób, w jaki dosiadała konia (siedziała na koniu okrakiem, co uznawane było za nieskromne i nieprzystające kobiecie) oraz udział w walce, a zwłaszcza przywództwo, nie mieściły się w repertuarze zachowań kobiecych, przypisane były do roli, która mieściła się w repertuarze zachowań męskich. Joanna, walcząc, ucieleśniała więc performatyw męskości. Ta „męskość" zapewniała jej ochronę, siłę, możliwość udziału w walce.

Performatywność jest procesem ledwo uchwytnym, przezroczystym i przez to niezauważalnym. Butler na jego trop wpadła obserwując występy *drag queens*, transwestytów i motywy *cross-dressingu* w kinematografii, które wskazują na to, że tożsamość płciowa jest rodzajem imitacji, zyskując status rzeczywistości. Status ten uzyskany jest przede wszystkim przez niezmienne oraz regularne powtarzanie gestów i wywołuje wrażenie „naturalności" tego zachowania[19].

Butler mogłaby też wziąć na warsztat postacie kobiet-rycerzy, które cechują atrybuty obu płci: i żeńskiej, i męskiej. Biorąc udział w walkach, odgrywają rolę męską. Walcząc w męskim stroju, czynią to z potrzeby serca, miłości do ojczyzny, za namową sił wyższych, a niekiedy też z przyczyn czysto materialnych[20], aby potem zostać unicestwione, zginąć faktycznie lub symbolicznie. Te, które giną faktycznie, najczęściej same stają się symbolami, ucieleśniają to, co niemożliwe i wielkie. Inaczej mówiąc, zostają zawłaszczone przez system (bliższą nam postacią kobiety-rycerza, która ginie, a jej śmierć zyskuje również wymiar symboliczny, jest opisana przez Mickiewicza Emilia Plater).

---

17 Por. D.K. Balejko, *Teatr ról płciowych. Teorie o performatywnym charakterze tożsamości płciowej w oparciu o film Jennie Livingston „Paris is Burning" oraz teksty teoretyczne Judith Butler*, w: *Gender w humanistyce*, pod red. M. Radkiewicz, Rabid, Kraków 2001, s. 139.

18 Ibidem, s. 136.

19 Ibidem, s. 136–137.

20 R.M. Dekker i L.C. van de Pol, *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, Macmillan, New York 1989, s. 23.

97423033

Według Butler zachowania, które przeczą dualistycznej logice podziału płci, zostają odrzucone, zmarginalizowane i napiętnowane. Joanna ginie, jest zbyt transgresyjna, by mogła żyć, jest *queer* – dziwna, inna, niezwykła, niemieszcząca się w społecznych podziałach. Ale z drugiej strony zaczyna się dziać rzecz szczególna. Postać odmieńca zostaje wykorzystana dla porządku kulturowego. W legendzie Joanny oraz dlatego, że została uznana za świętą – owa transgresyjność jest likwidowana, wymazywana (na obrazie ukazana jest jako kobieta, w kobiecym stroju, którego przecież, według przekazów, nigdy nie zakładała). Święta nie może być *queer*. Odmieniec zdaje się więc być figurą, której można nadać nowe, użyteczne dla porządku znaczenia. Właśnie poprzez swą transgresyjność staje się użyteczny dla porządku, zaczyna potwierdzać wręcz jego reguły. Ale dlaczego odmieńca tak łatwo zawłaszczyć?

Joanna z obrazu Matejki nie odgrywa przymusowej roli kobiecej; wyzwala się z niej, ale wyzwala się tylko częściowo. Przedstawiona jest zarazem jako dziewica i rycerz. Jest kobieca (długie włosy, miękkość jej ciała), a zarazem męska (potężna budowa ciała, zbroja, przytwierdzony do boku miecz). O jej „męskości" świadczy też sposób, w jaki dosiada konia – jakże inny od „kobiecego" sposobu, w jaki usadowiona jest Agnieszka Sorel – przyszła kochanka Karola VII, będąca na obrazie antytezą Joanny. Postać Dziewicy Orleańskiej ujawnia więc performatywność ról płciowych. Musi ona imitować kobiecość (tak jest przedstawiona na tym obrazie), a więc na obszarze jej ciała realizowany jest performatyw kobiecości, choć historia/legenda wskazuje, że Joanna walcząc, dowodząc wojskiem imitowała męskość. Była postacią subwersywną, międzypłciową.

Można więc powiedzieć, że Joanna z obrazu Matejki ujawnia teatralny charakter *genderingu* – wpisywania w role płciowe, odgrywania swojej tożsamości płciowej. Jako kobieta o niepewnym statusie musi paradoksalnie udowadniać kobiecość (jest to określone też przez odniesienie tej postaci do innych postaci kobiecych na obrazie – matek oraz antybohaterki obrazu, jaką jest Agnieszka Sorel[21]). Dziewictwo Joanny jest na obrazie odgrywane przez inną postać – św. Katarzyny w białej, nieskazitelnej sukni, trzymającej w rękach lilię. Lilia, zgodnie ze swoją symboliką oznaczającą męczeństwo, odnosi się też do niewinności narażonej na ataki i prześladowania, która pozostaje nieskazitelnie czysta.

[21] Można mówić tu o swego rodzaju triadzie: dziewica-matka-dziwka, co oczywiście warte jest dodatkowych rozważań na temat znaczeń przypisanych „kobiecości" (o tej triadzie zob. L. Tatman, *Numinous Subjects: Unruly Reflections*, „artmix" 2002, nr 3 [*Okolice sacrum*], http://free.art.pl/artmix).

97423033

Przeznaczenie Joanny, które symbolizują tu święte postacie, to nie tylko czystość, to także walka (Archanioł Michał to jeden z trzech katolickich świętych, którzy reprezentowani są jako wojownicy – w zbroi, drugim jest święty Jerzy, a postacią trzecią – nie kto inny tylko Joanna)[22]. Świadczy to oczywiście o niezwykłej sile i władzy, jaką jej przypisano, a także o jej męstwie. Jest ona połączeniem dziewicy i rycerza. Jak napisał w pochwale Joanny Jean Chapelain: „Tworząc ją, niebo uczyniło przedziwną miksturę cech dziewczynki, mężczyzny i anioła"[23].

Ale dlaczego Matejko rezygnuje z ukazania jej w męskim stroju, z obciętymi na krótko włosami?[24] W sukurs przychodzą interpretacje, według których kobiecy *cross-dressing* odczytywany jest jako reakcja wobec męskiej dominacji. Transwestytyzm w pierwotnym znaczeniu tego terminu oznaczał kliniczny przypadek, związany z silną potrzebą ubierania się w stroje przeciwnej płci – w większości jednak ubierania się mężczyzn w stroje kobiece. W tekstach współczesnych, jak np. *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe* Valerie R. Hotchkiss, określenie to oznacza w ogóle praktykę przebierania się w stroje przeciwnej płci, również w celu ukrycia swej płci przez kobiety, po to, by mieć możliwość wejścia do sfery publicznej i działania w niej.

To odwracanie rodzaju – *cross-gendering* odczytywane jest najczęściej poprzez termin „transgresja". Hotchkiss zauważa, że jeśli termin ten tacy autorzy, jak Bachtin, Foucault, Kristeva wiążą ze znaczeniami wyzwalania czy społecznego lub politycznego protestu, to warto zwrócić uwagę na odmienne interpretacje krytyków kultury, takich jak Peter Stallybras i Allon White, którzy wskazują na ciemną stronę poetyki transgresji. Według nich transgresja, choć dokonuje odwrócenia tradycyjnego porządku, w efekcie przyczynia się do jego potwierdzenia. Autorka zwraca więc uwagę na przypadek, który interesuje mnie tutaj najbardziej – transwestytyzmu, który potwierdza tradycyjny porządek lub przynajmniej posiada rolę ambiwalentną (zarazem dokonuje wywrócenia zasad porządku, jak i jego potwierdzenia)[25]. Tę ambiwalencję opisuje również Butler, wskazując na fenomen *drag queens*. Pisząc, że jego krytyczne znaczenie polega przede wszystkim na obnażeniu heteroseksualnych reżimów, autorka powiada:

---

22 T.A. Jankowski, op. cit., s. 2.

23 Cyt. za: V.R. Hotchkiss, op. cit., s. 49.

24 Można by to pytanie uznać za bezzasadne, bowiem w czasie gdy Matejko malował *Dziewicę Orleańską*, nieujawnione były jeszcze protokoły z procesu Joanny. Ale z drugiej strony wskazuje to na fakt, że w legendzie Joanny transgresyjność była albo uwypuklana (Pucella), albo likwidowana – dlatego jej kulturowe wyobrażenia (takie jak u Matejki) pozostawały tak bardzo odmienne od historycznych przekazów na jej temat.

25 V.R. Hotchkiss, op. cit., s. 10.

97423033

> *Drag* nie stanowi więc sprzeciwu wobec heteroseksualizmu, a jego proliferacja nie doprowadzi do upadku heteroseksualizmu, wręcz przeciwnie, *drag* jest na ogół alegorią heteroseksualizmu i jego konstytutywnej melancholii. Jako alegoria wyrażana poprzez hiperbolę *drag* uwypukla to, co jest przecież określone tylko w stosunku do hiperboli: dyskretną, traktowaną jako oczywistość heteroseksualną performatywność[26].

Drag więc destabilizuje i jednocześnie stabilizuje normy.

W przypadku Joanny ta stabilizacja polega przede wszystkim na tym, że, jak pisze Hotchkiss, kobiecy transwestytyzm w kulturze średniowiecza wiązał się głównie z uzyskaniem możliwości działania w sferach zarezerwowanych dla mężczyzn i niedostępnych kobiecie, był więc rodzajem zyskania męskiej władzy[27], ale w gruncie rzeczy znaczenia kulturowe, związane z dualizmem kobiece–męskie, wyższym wartościowaniem tego, co męskie oraz związanym z tym dualizmem heteroseksualnym normatywem, pozostawały niezachwiane. Można zacytować tu Marię Janion odnośnie do innego zupełnie czasowo i kulturowo przypadku transwestytyzmu, a mianowicie postaci pisarki Marii Komornickiej – Piotra Odmieńca Własta: „Przejście w męskie ciało jest przede wszystkim przejściem w męską kulturę, w której Komornicka chciała zajmować – należne jej, jak sądziła – najwyższe stanowisko"[28]. A więc dominacja tego, co skonstruowane jako męskie w kulturze, wydaje się potwierdzona. To natomiast, co destabilizuje – to podważenie samej kategorii tożsamości. Tu z kolei można przywołać Germana Ritza również piszącego na temat tej pisarki: „U Komornickiej transgresja, współobecność podwójnej tożsamości u mówiącego podważa ostatecznie wszelką tożsamość. Dominuje dekonstruktywizm"[29].

Podczas procesu Joanny o herezję jedną z dwóch głównych kwestii stawianych do dyskusji był właśnie problem jej męskiego stroju[30]. W 1430 roku Pierre Cauchon, główny oskarżyciel, udowadniał herezję Joanny między innymi w taki sposób: „Ta kobieta zupełnie niepomna jest na skromność, która przystoi płci kobiecej, łamie nakazy wstydu i posłuszeństwa, zakłada nieskromne stroje należące do płci męskiej"[31]. Zakładając męskie stroje i obcinając sobie włosy powyżej uszu (jak pod-

---

26 J. Butler, *Krytycznie Queer*, tłum. A. Rzepa, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 7, s. 50–51.

27 V.R. Hotchkiss, op. cit., s. 12.

28 M. Janion, *Kobiety i duch inności*, Sic!, Warszawa 1996, s. 250.

29 G. Ritz, *Dyskurs płci w ujęciu porównawczym*, tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty Drugie" 1999, nr 5(58), s. 120.

30 V.R. Hotchkiss, op. cit., s. 50.

31 Ibidem, s. 58.

97423033

kreślano), sprzeciwiła się ona, według sądu w Rouen, własnej naturze, a w ten sposób obraziła Boga i złamała boskie prawo. Według zapisków procesów Joanna była kilkakrotnie przesłuchiwana w tej kwestii. Odpowiadała, że męski strój zakłada z rozkazu Boga, że jest bardziej odpowiedni dla kogoś, kto walczy, a także że chroni jej cnotę, odwracając uwagę towarzyszy walki od jej kobiecego ciała. Ten strój chronił ją więc i dawał jej władzę. Joanna nie skorzystała nigdy ze wspaniałych sukni, które ofiarował jej Karol. Jeszcze bardziej zaskakującym faktem jest to, że choć podczas procesu Joanna usilnie prosiła o możliwość uczestniczenia w mszy i przyjęcia eucharystii, nie dostąpiła jej. Warunkiem, który jej stawiano, było bowiem wdzianie przez nią kobiecego stroju, na co z kolei nie zgodziła się Joanna. Świadczy to o jej silnym przywiązaniu do męskiego stroju i o tym, że ten strój nie był jedynie sztafażem potrzebnym jej do walki.

Matejko, malując Joannę w kluczowym momencie wjazdu do Reims (przeznaczeniem Joanny było właśnie doprowadzenie Karola do koronacji), ale ukazując ją w kobiecym stroju, niejako dokonuje jej rozbrojenia. Zaprzecza bowiem temu, co stanowiło kwintesencję tej postaci. W ten sposób Joanna staje się figurą mającą inne znaczenia, oswojoną, zawłaszczoną na użytek porządku (porządku obrazu, ale też porządku kulturowego). Odmieniec zostaje oswojony i wykorzystany. Joanna jako bohaterka tak wielu tekstów kulturowych zaczęła być wiązana z nowymi znaczeniami: jako narodowa bohaterka Francji – widziano w niej przede wszystkim wierność wobec korony francuskiej; jako święta – nieugiętość wobec wypełniania boskiej woli, tutaj – jako Matejkowska Joanna – staje się alegorią losów Polski.

Na obrazie Matejki Joanna uosabia dążenie do wolności, a wręcz zmartwychwstania. Według słów samego malarza obraz ten wraz z obrazem *Kościuszko pod Racławicami* miał być, co wydaje się zaskakujące, dziełem o przyszłości narodu polskiego[32], mielibyśmy więc zawartą w nim niewątpliwie zachętę do wyzwoleńczej walki. Przy tym Matejko zawarł też w swym dziele aluzję do postaci Adama Mickiewicza. Poeta, ukazany na pierwszym planie, zdaje się wcieleniem naszego wieszcza, zwłaszcza że do tej postaci pozował wnuk Mickiewicza, mający niemalże jego rysy. Odnaleźć można też w obrazie aluzje do utworów wieszcza. Nie zapominajmy, że to właśnie Mickiewicz po tłumaczeniu *Darczanki* Woltera, którego potem żałował, przyczynił się do zrehabilitowania tej

32 O obrazie *Kościuszko pod Racławicami* Matejko mówił: „Obraz ten jest połową tylko – całość stanowi on z *Dziewicą Orleańską*. (...) tylko w połączeniu te dwa obrazy wypowiadają to, co dla przyszłości narodu wypowiedzieć chciałem". Cyt. za: H.M. Słoczyński, *Matejko*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000, s. 195–196.

97423033

postaci i do jej trawestacji w figurach Grażyny, Żywili i Emilii Plater, przy opisie których odwoływał się do mitu rycerskiej Dziewicy. W swych dziełach opiewał: Grażynę – równie legendarną postać, litewski odpowiednik Joanny, która określana była jako „Książę, dzielny rycerz, kobieta"; Żywilę, przedkładającą lojalność wobec ojca i ojczyzny ponad miłość do ukochanego; oraz najbardziej znaną Emilię Plater, która stanęła do walki powstańczej w męskim przebraniu. W *Śmierci pułkownika* z 1832 roku opiewał heroiczny zgon „Litwinki, dziewicy-bohatera, wodza powstańców"[33]. Dla tych wszystkich rycerskich kobiet, wychwalanych przez Mickiewicza, Joanna była wzorem, patronką.

Sam wiek XIX, jeśli chodzi o Polskę, określany był zresztą jako wiek rycerskich kobiet, które czynnie włączyły się do walki powstańczej. Jak pisze Maria Janion, „Sytuacja porozbiorowa zmusiła kobiety z wyższych warstw społecznych do współdziałania u boku mężczyzny, a nie tylko do odgrywania roli »istoty mu podległej«"[34].

Na obrazie Matejki przedstawiona jest jeszcze jedna postać, która oprócz Joanny posiada wyraźnie wyodrębnioną przestrzeń. To klęcząca na pierwszym planie kobieta podająca Joannie swe dziecię, które z kolei znajduje się niemal na wprost Dziewicy. Kobieta ta wydaje się postacią nieskazitelną. Jest przeciwstawiona jednak Joannie, gdyż święta to dziewica, ta kobieta natomiast jest matką. Uosabia najważniejszą (za taką uznaną) rolę kobiety jako matki (której zaprzeczyła w swej transgresyjności Joanna). Są więc dwiema różnymi stronami kobiecej egzystencji w aspekcie historyczno-literackim dziewiętnastego wieku. Dziewica odsyła do Emilii Plater i innych walecznych kobiet, opiewanych przez polskich romantyków, ta natomiast może być Mickiewiczowską Matką Polką, wychowującą swego syna na patriotę, a być może na przyszłego wyzwoliciela Ojczyzny. W wierszu *Do matki Polki* Mickiewicz wskazuje na kobiety, które wychowują swe dzieci – synów tak, by wiernie służyli ojczyźnie, a więc oddają ich dla dobra wyższej sprawy – co można też odczytać z symbolicznego gestu matki podającej Joannie swe dziecię. Postać Matki Polki oczywiście czerpie wiele ze wzoru Matki Boskiej. Czy wobec tego dziecię, które podnosi kobieta, nie jest zapowiedzią nowego wybrańca, przyszłej walki, wyzwolenia? Czy matka nie składa tutaj ofiary za uwolnienie Polonii? Bo przecież właśnie w kierunku tego dziecka pada rękawica, oznaczająca rzucone wyzwanie i możliwość podjęcia walki, a także wieniec laurowy – symbol zwycięstwa. Można więc spytać: czy Mickiewicz, a za nim Matejko pokładali nadzieję na zmartwychwstanie Polski właśnie w kobietach? Jeśli bowiem

[33] Por. M. Janion, op. cit., s. 78.
[34] Ibidem, s. 79.

97423033

rzeczywiście Mickiewicz miał na malarza wpływ, jeśli Matejko czuł się jego następcą, to musiał korzystać z nauk mistrza Adama. Przypomnijmy specyficznie pojęte Mickiewiczowskie „Wielkie zagadnienie wyzwolenia kobiety" (17.06.1842). Poeta miejsce kobiety widział w układzie rodzinno-patriotycznym, a za najważniejszą jej rolę uznał ponoszenie ofiary i w tym widział jej drogę do emancypacji. Cytuję:

> Taka jest nieunikniona droga ludzkości: potrzeba najpierw ponieść ofiarę, aby nabyć jakieś prawo. Tym to sposobem wyzwala się w Polsce kobieta; ma ona tutaj większą wolność niż gdziekolwiek indziej, jest więcej szanowana, czuje się towarzyszką mężczyzny. Nie przez rozprawianie o prawach kobiet, nie przez obwieszczanie urojonych teorii zdobędą kobiety znaczenie w społeczeństwie, ale przez ofiary[35].

Maria Janion w książce *Kobiety i duch inności* podkreśla, że Mickiewicz, autor zarówno *Śmierci pułkownika*, jak i wiersza *Do matki Polki*, ukształtował postrzeganie roli kobiet w polskiej kulturze, tworząc legendę „ofiarnej kobiety polskiej"[36].

Dokonująca się więc na obrazie ofiara wydaje się mieć decydujące znaczenie dla jego odczytania. Również Joanna poniosła ofiarę – ze swojej inności, transgresyjności. Stała się więc alegorią, symbolizując nieugiętość, wierność boskim rozkazom, chęć wyzwoleńczej walki. Kobieta sama w sobie nie ma znaczenia, liczy się to, co reprezentuje – pisała Laura Mulvey[37] o obrazach kobiet w kinie hollywoodzkim. Znaczenia nie ma również odmieniec, znika, nasycony nową siatką (użytecznych dla heteronormatywnego porządku) znaczeń.

Bibliografia

Balejko, D.K., *Teatr ról płciowych. Teorie o performatywnym charakterze tożsamości płciowej w oparciu o film Jennie Livingston „Paris is Burning" oraz teksty teoretyczne Judith Butler*, w: *Gender w humanistyce*, pod red. M. Radkiewicz, Rabid, Kraków 2001, s. 135–145.

Butler, J., *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York–London 1993.

35 Cyt. za: M. Janion, op. cit., s. 96.

36 Ibidem, s. 99.

37 Por. L. Mulvey, *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, w: *Panorama współczesnej myśli*, pod red. A. Helman, Universitas, Kraków 1992, s. 96.

97423033

Butler, J., *Krytycznie Queer*, tłum. A. Rzepa, „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 2000, nr 7, s. 37–58.
Czarna, K., *Narodziny literackiej legendy Joanny d'Arc w Polsce*, w: *Kobieta w kulturze średniowiecznej Europy. Prace ofiarowane Profesor Alicji Karłowskiej-Kamzowej*, pod red. A. Gąsiorowskiego, PTPN, Poznań 1999, s. 95–100.
Dekker, R.M. i van de Pol, L.C., *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*, Macmillan, New York 1989.
Hastrup, K., *The Semantics of Biology: Virginity*, w: *Defining Females: The Nature of Women in Society*, Shirley Ardener, New York 1978, s. 49–65.
Hotchkiss, V.R., *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*, Garland Publishing, New York 1996.
Janion, M., *Kobiety i duch inności*, Sic!, Warszawa 1996.
Jankowski, T.A., *Pure Resistance: Queer Virginity in Early Modern English Drama*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2000.
Kolasińska, I., *Trzecia płeć. Kino a transseksualizm*, w: *Gender – film – media*, pod red. E. Oleksy i E. Ostrowskiej, Rabid, Kraków 2001, s. 207–217.
Mulvey, L., *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, w: *Panorama współczesnej myśli*, pod red. A. Helman, Universitas, Kraków 1992, s. 95–106.
Ritz, G., *Dyskurs płci w ujęciu porównawczym*, tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty Drugie" 1999, nr 5(58), s. 117–123.
Słoczyński, H.M., *Matejko*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000.
Tatman, L., *Numinous Subjects: Unruly Reflections*, „artmix" 2002, nr 3 (*Okolice sacrum*), http://free.art.pl/artmix.
Utrio, K., *Córki Ewy. Historia kobiety europejskiej*, tłum. M. Gąsiorowska, Wydawnictwo 69, Warszawa 1998.

97423033

Paweł Leszkowicz

PERFORMANCE POŻĄDANIA. PO NITCE DO KŁĘBKA, CZYLI EROTYKA KRZYSZTOFA JUNGA

Ta interpretacja, jako odkrywanie ukrytej alternatywnej historii sztuki w PRL-u, jest przedzieraniem się przez metafory, odczytywaniem śladów pozostawionych przez sztukę, teksty, wspomnienia. Zaproponuję działanie odkrywania nowych znaczeń, odsłaniania ukrytej erotyki i tożsamości w twórczości *performance* Krzysztofa Junga. Zapewne dla uczestników jego działań nie było to do końca ukryte, jednak wypowiedzi, które po sobie pozostawili, wypełnia milczenie, a ich język pozostaje zamknięty na treści, do których pragnę dotrzeć. Dlatego analiza ta może stanowić model dla odczytywania z minionych dzieł sztuki i krytyki artystycznej w Polsce relacji pomiędzy kreacją artysty a jego tożsamością, a w szczególności seksualnością, wówczas gdy odbiega ona od heteronormatywności. Podejmę spekulatywną próbę dotarcia do homoerotycznego wymiaru działań Krzysztofa Junga i powiązania jego akcji i przedstawień z seksualną tożsamością autora. Moim celem nie jest redukcja jego dzieł wyłącznie do tego wymiaru, ale pomnożenie ich znaczeń również o ten aspekt, dotychczas w interpretacjach niewykorzystywany. Sam artysta zmarł na atak astmy w 1998 roku i nigdy nie miałem okazji go spotkać, posługuję się więc pozostawionymi artystycznymi i krytycznymi „śladami".

Krzysztof Jung został przez Grzegorza Kowalskiego uznany za pioniera sztuki ciała[1], która tak zdominowała polską scenę artystyczną w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Ja nazwałbym go również prekursorem „sztuki homoseksualnej" w Polsce. Motywy homoseksualne występują w sposób wyraźny w jego pracach, szczególnie w rysunkach, jednak to instalacje i *performances* wprowadzają nas w inne przestrzenie wrażliwości, seksualności i męskości. Właśnie instalacje i akcje, czyli szeroko rozumiane działania Krzysztofa Junga z lat

[1] G. Kowalski, *Tropy*, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy Muzeum im. Xawerego Dunikowskiego w Królikarni – Oddział Muzeum Narodowego w Warszawie, Warszawa 2001, s. 27.

97423033

siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w kontrkulturowej Galerii Repassage, uważam za jego najwybitniejszy wkład w eksperymentalną sztukę w Polsce i w przestrzeń płciowej i seksualnej odmienności, na nich pragnę się więc skoncentrować. Właśnie te działania oparte były na metaforze, która wymaga i zachęca do wielorakich odczytań.

Chciałbym rozpocząć wejście w homoerotyzm w pracach Krzysztofa Junga od bardziej konwencjonalnych przykładów jego sztuki, od rysunków i malarstwa. To właśnie w nich seksualność w prosty, ilustracyjny, a nie aluzyjny sposób doszła do głosu. Owe rysunki erotyczne z lat osiemdziesiątych pozwoliły mi zobaczyć i zrozumieć odmiennie jego unikalną, wczesną sztukę *performance* z lat siedemdziesiątych, z czasów twardego PRL-u. Rysunki będą więc wprowadzeniem do mojej interpretacji, odmieniającej analizy neoawangardowych akcji i instalacji. Aby wypowiedzieć to, co dotychczas nie zostało powiedziane o działaniach Junga, rozpocznę od jego własnych odsłonięć.

Przedstawiająca sztuka Krzysztofa Junga spotkała się już z otwarcie „gejowską" recepcją. Używam tutaj celowo słowa „gejowską" w sensie świadomej siebie tożsamości i ruchu emancypacyjnego, gdyż artykuł o jego sztuce ukazał się nawet w piśmie „Inaczej" w 1999 roku, pod tytułem *Dyskretny urok młodych chłopców*[2]. Przykładem tego typu otwarcie homoerotycznej tematyki, która zainteresowała czasopismo „Inaczej", może być rysunek ołówkiem na kartonie z lat osiemdziesiątych *Dwaj chłopcy w uścisku*. Splecione, nagie, szkicowo zarysowane postaci obejmują się wzajemnie – plamy bieli na ciemniejszym tle. Jeden z chłopców nachyla się nad drugim, leżącym pod nim i całuje go w plecy. Ten leżący, zauważalny dzięki ciemnemu rysunkowi włosów, nachyla się w stronę ud partnera, z jego pozycji wyłania się sugestia seksu oralnego. Jest to jednak jedynie sugestia, gdyż genitalia są niewidoczne, a całość jest subtelna. Problem z tym „wysmakowanym" artystycznym rysunkiem polega jednak na tym, iż pokazuje erotykę pomiędzy młodymi mężczyznami, w ten sposób przełamując *decorum* epoki, pomimo swej konwencjonalności. Seksualność, nie forma, jest tu eksperymentem. Na uwagę zasługuje oplatająca sieć linii, zagęszczająca się w sfery czerni nad ciałami chłopców. Jest to sieć podobna do tej, która otaczała ciała aktorów w sławnych *performances* Junga, w jego „nitkowaniach".

Kulminacją ikonografii homoseksualnej w sztuce przedstawiającej Junga jest jego ciągłe zainteresowanie postacią św. Sebastiana, którego legenda i ciało stanowi od renesansu stały element kodu homoerotycznego, dając artystom szansę pracy nad męskim aktem. W 1992 roku

---

[2] K. Martel, *Dyskretny urok młodych chłopców*, „Inaczej" 1999, nr 5, s. 13.

97423033

Dwaj chłopcy w uścisku, ołówek na kartonie, 1980

w Galerii Dziekanka w Warszawie otwarto indywidualną wystawę malarstwa i rysunku Junga pt. *Krajobraz ze św. Sebastianem*, dedykowaną jego przyjacielowi Wojciechowi Karpińskiemu. Zaprezentowane tam dzieła z lat osiemdziesiątych stanowią serię poetyckich i melancholijnych studiów nad aktem męskim. Identyfikacja ze św. Sebastianem nie ominęła również samego artysty. Z 1976 roku pochodzą jego fotograficzne autoportretowe studia do postaci św. Sebastiana, na których sam z odsłoniętą piersią, opierając się na drzewie, pozuje z ekstatyczną ekspresją twarzy.

Takie otwarte nawiązania do homoseksualnej symboliki i erotyki, które pojawiły się w jego malarstwie i rysunkach w latach osiemdziesiątych, można wiązać z faktem, iż artysta zaczął wówczas często wyjeżdżać na zachód. Szczególnie często odwiedzał w Paryżu swojego przyjaciela Wojciecha Karpińskiego. Na zachodzie mógł się zatem zetknąć z liberalną kulturą obyczajową. Podróże do Francji mają jednak przede wszystkim znaczenie dla jego sztuki ze względu na kontakt z tamtejszym kręgiem „Zeszytów Literackich" i paryskiej „Kultury". Zaprzyjaźnił się wówczas z Konstantym Jeleńskim i Józefem Czapskim[3], co będzie miało brzemienne konsekwencje dla jego twórczości i zaowocuje serią ich portretów.

Przed kontaktem z „Kulturą" Jung był artystą neoawangardowych instalacji i *performances*, współpracując z najbardziej eksperymentalną polską galerią lat siedemdziesiątych, Repassage – ważnym centrum kontrkultury w komunistycznym kraju. Pod wpływem paryskich przy-

[3] Por. M. Sitkowska, *Kalendarium*, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy Muzeum im. Xawerego Dunikowskiego w Królikarni, op. cit., s. 202.

97423033

jaciół zwrócił się w stronę tradycyjnego rysunku i malarstwa. Tymczasem jego instalacje i akcje z lat siedemdziesiątych mają unikalny charakter w skali europejskiej i wciąż przed polską historią sztuki znajduje się zadanie wpisania ich w międzynarodowy obieg sztuki *performance* płci z lat siedemdziesiątych. Wraz z zamknięciem przez władze Galerii Repassage w 1981 roku, Krzysztof Jung skupił się na bardziej konwencjonalnym artystycznym warsztacie. Jednak w nim właśnie do głosu doszedł homoerotyzm, ukryty we wcześniejszych metaforycznych neoawangardowych działaniach. Można zasugerować, iż Jung porzucając eksperymentalną formę, podjął eksperymentalną tematykę, niewątpliwie tym bowiem był w Polsce lat osiemdziesiątych homoseksualizm. Pomimo tej radykalnej odmienności formalnej, chciałbym zasugerować, iż sztuka Krzysztofa Junga zawsze znajdowała się w rewolcie obyczajowej, bez względu na środki, które stosował. Tożsamość artysty, której nie obawiał się wyrażać, zapewniała mu dostęp do tej radykalnej różnicy.

Kontakt z paryską „Kulturą" był jednocześnie kontaktem z wysoką, erudycyjną artystyczną i intelektualną kulturą homoseksualną, która była słabo obecna w Polsce. Był to również związek z głęboko rozumianą tradycją, obcą neoawangardowemu środowisku, z którego wyrastał Krzysztof Jung i które działało w sferze kontrkultury. Spotkanie z Józefem Czapskim oznaczało powrót do modernistycznej wzniosłości malarstwa i do estetyki obrazu.

Tradycyjne tematy malarskie, szczególnie wywodzące się z ikonografii religijnej, dawały szansę eksploracji aktu męskiego, który zawsze był bliski Jungowi, również w jego niezliczonych autoportretach. Krzysztof Jung zostawił dla potomnych również inne wyraźne ślady swej tożsamości, pomimo dojrzewania w represyjnym wobec seksualnej indywidualności PRL-u. Od początku najbliższa mu była sztuka Davida Hockneya, najbardziej znanego nowoczesnego gejowskiego malarza. Deklarował to otwarcie w licznych artystycznych cytatach.

Wychodząc od tych wyraźnych znaków homoseksualnej tożsamości, obecnych w sztuce przedstawiającej Krzysztofa Junga, pora wkroczyć w metaforyczną strefę jego neoawangardowych działań nazywanych *performances*, akcjami, instalacjami, przeprowadzanymi od 1976 roku w warszawskiej Galerii Repassage.

Grzegorz Kowalski jako jedną z form ucieczki od represyjnego PRL-u, będąc skazanym na życie w nim, podaje KOKON[4]. Kokon był dla tych,

[4] G. Kowalski, *Szafy, szuflady, trumna*, w: *Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, katalog wystawy, pod red. M. Sitkowskiej, Galeria Zachęta, Warszawa 1993, s. 132.

97423033

Krzysztof Jung przy obrazie Davida Hockneya na Biennale Weneckim
21.03.1985

którzy potrzebują wspólnoty ludzkiej, i polegał na tworzeniu mikrośrodowiska grupy przyjaciół. Właśnie czymś takim wydaje się w komunistycznej Polsce Galeria Repassage, działająca od 1971 do 1981. Jest to cała dekada działań artystów i ich przyjaciół związanych głównie z szeroko rozumianą sztuką *performance*, instalacji i przedmiotu, w zgodzie z międzynarodową neoawangardą lat siedemdziesiątych. Właśnie w takim środowisku Krzysztof Jung znalazł swoje miejsce, kierując nawet galerią od 1978 do 1979[5]. Repassage był zatem sferą prywatną we wrogiej przestrzeni publicznej, był również sferą wywrotowego pożądania.

Metafora kokonu jest tu o tyle znamienna, iż kojarzy się on z pleceniem, tkaniem, otulaniem, jak i uwalnianiem się z zamknięcia. Tymczasem Krzysztof Jung w swoich działaniach, nazywanych również teatrem plastycznym, posługiwał się nićmi, oplatając ciała aktorów, najczęściej młodych, nagich kobiet i mężczyzn, ze sobą włącznie. Dzisiaj mamy do tych wydarzeń artystycznych oraz towarzyskich dostęp jedynie poprzez skromne fotografie i szczątkowy opis uczestników.

Aby zrozumieć, gdzie odbywały się te działania, trzeba przenieść się w lata siedemdziesiąte. Galeria Repassage mieściła się przy Krakowskim Przedmieściu 24 w Warszawie, przez całą dekadę działała pod patronatem Socjalistycznego Związku Studentów Polskich Uniwersytetu Warszawskiego. Była zatem częścią uniwersytetu, socjalistycznej organizacji młodzieżowej, a jednocześnie ulicy. Wielu artystów, którzy przewi-

[5] K. Jung, *Repassage 2*, w: *Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, op. cit., s. 109–117.

97423033

nęli się przez galerię, to studenci i wykładowcy sąsiedniej ASP. Przede wszystkim istotny jest profil galerii jako miejsca kontestacji, opozycji i kontrkultury. Uczestnicy posługiwali się wówczas wszystkimi trzema nieostrymi określeniami. Chodziło o kontestację w opozycji do oficjalnego, codziennego i kulturalnego życia PRL-u, o stworzenie miejsca alternatywnego spotkania i twórczości. Pojawiały się również akcje artystyczne opozycyjne w sensie politycznym i krytyczne w stosunku do otaczającej rzeczywistości społecznej i psychologicznej. Generalnie Repassage identyfikował się z szeroko rozumianą kontrkulturą, tak znamienną dla alternatywnej kultury młodzieżowej w PRL-u. Obok eksperymentalnej sztuki aktualnej wobec tendencji w sztuce zachodniej, Repassage był również klubem, miejscem koncertów punk-rockowych i jazzowych, akcji ekologicznych, dyskusji o filozofii Wschodu[6].

W takim właśnie miejscu Krzysztof Jung, jak sam mówił, znalazł swój drugi dom, rozciągnął tam swoją sieć. Czy zatem kontrkultura otwierała się również na seksualną odmienność i była jej przyjazna? To pytanie jest wyzwaniem do głębszych studiów, sądząc po roli Junga w Galerii Repassage odpowiedź jest twierdząca. Tymczasem wejście w konceptualny język neoawangardy niczego nam nie odsłania, wręcz zaprzecza jakiejkolwiek ekspresji homoseksualnej tożsamości. Czytanie dokumentów i teorii neoawangardy lat siedemdziesiątych w Polsce to czynność żmudna, niczym przedzieranie się przez zapomniany język, balansujący pomiędzy hermetycznym intelektualizmem, populistyczną psychologią i mętną metafizyką, prawie wyczyszczony ze świadomości płci i wolny od seksualności. Oczywiście same prace przeczą takiemu purytanizmowi. Pozostają więc jedynie fotografie, fragmentaryczne opisy, ginące wśród żargonu dekady oraz okazjonalne perełki, odsłaniające realne życie. Moja interpretacja performerskiej działalności Junga będzie więc odkodowywaniem nie tylko jego „nitkowań", ale i towarzyszących im komentarzy, z których część pochodzi od samego artysty. Komentarze te stosują natomiast wszystkie możliwe środki retoryczne, aby ukryć materię, do której pragnę dotrzeć, pomimo tego, iż wciąż wypływa ona na zewnątrz.

Co znamienne, ten pruderyjny język kontynuowany jest uporczywie również w dwóch głównych współczesnych katalogach, z których korzystam. Pierwszy to katalog towarzyszący retrospektywie Galerii Repassage w Galerii Zachęta w 1993, drugi to katalog monograficznej wystawy Junga z Muzeum im. Xawerego Dunikowskiego w 2001 roku.

---

[6] M. Sitkowska, *Wstęp*, w: *Sigma*, *Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, op. cit., s. 4–15.

97423033

Zmowa milczenia wobec seksualności Junga jest przedziwna, szczególnie w odniesieniu do tego drugiego wydawnictwa, wypełnionego tekstami bardzo bliskich przyjaciół artysty. Analizy, biogramy, wspomnienia są gęste od aluzji, nikt nie odważa się jednak wspomnieć o seksualności artysty, tak jakby stanowiło to zniewagę dla pamięci o nim, jakby podważało znaczenie jego sztuki. Tymczasem ten właśnie element czyni Krzysztofa Junga bliskim przyszłym pokoleniom i pozwala umieścić go na równi z gwiazdami płciowego *performance* w Europie lat siedemdziesiątych. Na szczęście w tych „tekstach z szafy", z której nie pochodziła przecież sztuka artysty, znalazły się perełki, od których mogę zacząć.

Jak zwykle ratunkiem okazuje się humor. Maryla Sitkowska pisze o metafizycznym i duchowym wymiarze egzystencji, symbolizowanych przez nitkowania i nagość „baletów" Junga[7]. W tym jednym zdaniu krytyczka podaje nam oficjalną i dominującą interpretację teatru plastycznego artysty, wspieraną przez niego – czyli docieranie do metafizycznego i duchowego wymiaru egzystencji, jak i tą ukrytą, prawie żenującą wymowę sygnalizowaną przez słowo „balety". Tak zapewne nazywali pomiędzy sobą działania Junga inni uczestnicy Repassage'u. „Balety" odnoszą się oczywiście do młodych, atrakcyjnych aktorów teatru Junga, jak i do jego własnego ciała, którego walory otwarcie podkreślano. Grzegorz Kowalski pisze nawet, iż „Krzyś emanował szczególnym erotycznym magnetyzmem, co przyciągało zarówno kobiety, jak i mężczyzn"[8].

„Balety" mają jednak również gejowski, żeby nie powiedzieć *campowy*, podtekst. Balet banalnie kojarzy się przecież z profesją homoseksualistów, jego balety były zatem nie tylko grą pięknymi ciałami, ale również „inwersją" artysty. Balet jest także spektaklem urody ciała, a to właśnie wniósł do konceptualnego środowiska Repassage Krzysztof Jung, który dodał erotyzmu socjalistyczno-młodzieżowej kontrkulturze kierowanej przez artystów. Sitkowska pisze, iż za panowania Junga, lidera o bardzo silnej indywidualności, uroda ciała stała się samowystarczalnym medium sztuki *performance*, któremu hołdował bez reszty, zastępując kostyczny intelektualizm[9]. Podkreślany estetyzm jest tu również gejowskim tropem, związanym z zamiłowaniem do erotyzacji i dekoracji płci oraz nasilenia jej świadomości. Aktorami Junga były zarówno atrakcyjne kobiety, jak i wielu mężczyzn. Estetyka ciała, którą się posługiwał, znajdowała się w opozycji do tendencji w PRL-owskim akcie ar-

7 Ibidem, s. 10.

8 G. Kowalski, *Tropy*, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, op. cit., s. 27.

9 M. Sitkowska, *Wstęp*, w: *Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, op. cit., s. 10.

97423033

tystycznym, który był raczej turpistyczny, polegając na naturalizacji lub ekspresjonistycznej deformacji postaci. W kulturze wizualnej lat siedemdziesiątych pojawiło się jednak dekoracyjne podejście do aktu kobiecego, ciało męskie było jednak totalnym tabu, w przedstawieniach stanowiło siedlisko brzydoty, cenzorzy prześladowali wszelkie wyobrażenia męskich genitaliów. Nagie ciało męskie było miejscem deformacji i pornografii. W oficjalnej kulturze piękno i mężczyzna to była radykalna opozycja. Dzięki homoerotyzmowi Krzysztof Jung uratował męskie ciało w PRL-u, przechował i afirmował jego kształty, doznania i erotyzm.

Performance na VII Festiwalu Sztuk Pięknych, 1978

Wśród aktorów teatru plastycznego dominowali nadzy mężczyźni, z samym Jungiem w centrum, nitkującym lub onitkowanym. Otwieranie kanonu komunistycznej męskości wiązało się nie tylko z jej estetyzacją i erotyzacją, ale przede wszystkim już z elementarnym faktem nagości. Nagie męskie ciało stanowiło przecież ciemną plamę w patriarchalnym PRL-u, było objęte cenzuralnym zakazem, jego odsłonięcie stanowiło więc subwersywne działanie, a ewentualna seksualizacja dokonywana przez artystę-mężczyznę była już rewoltą obyczajową. Rewoltą, która mogła mieć miejsce jedynie w alternatywnej artystycznej przestrzeni. Homoerotyczne spojrzenie artysty dokonało wyłomu w systemie płciowej artykulacji, wyzwoliło i wyłoniło pożądanie, którego niewiele świadectw pozostało z tamtego okresu, są one bowiem zbyt ukryte w niedostępnych przestrzeniach prywatności. Galeria Repassage funkcjonowała na granicy prywatne/publiczne, dlatego daje szansę dotarcia do cennych śladów.

Sam artysta nigdy nie wypowiedział otwarcie tego wywrotowego aspektu swych działań, wibrującego w jego wczesnej sztuce *performance*. W 1993 roku pisał wprawdzie o uroku zmysłowym, który jest prze-

97423033

czuciem tajemnicy życia, podkreślał jednak, że nie postrzegał nagości swoich bohaterów jako łamania pewnego tabu obyczajowego[10]. Tymczasem Grzegorz Kowalski zaznacza, iż funkcjonariusze Urzędu Kontroli, ingerując „w kwestii genitaliów męskich", zasłaniali się dobrymi stosunkami z Kościołem[11]. Wyraźnie odczuwano więc jakąś obyczajową niestosowność takich obnażeń, do których dochodzić mogło tylko chwilami w galerii skupiającej zamknięte grono przyjaciół. Wszystkie fotografie z tych akcji są już stosownie skromne, gdyż one, wisząc na wystawach lub w katalogach, mogły stać się przedmiotem cenzury.

Negując drażnienie obyczajowego tabu, Krzysztof Jung posługuje się typowym dla ludzi kontrkultury tamtego okresu wyjaśnieniem, iż w nagości chodziło o dotarcie do prawdy, o zdarcie wszechobecnej maski, była ona zatem stanem pierwotnym. Mówiono o prawdzie człowieczeństwa, rzeczywistości, wszechświata, natury, Boga. Z komentarzy wyłania się próba opowiedzenia jakiejś niewypowiedzianej, przekraczającej granice, a jednocześnie niezwykle prywatnej, prawdy. Same słowa „ujawnienie się", „odsłonięcie" wręcz obsesyjnie powtarzają się w autokomentarzach do akcji artysty. Oczywiście w jego opublikowanych tekstach nigdy do takiego ujawnienia nie doszło, pojawia się tylko jego potrzeba, ze sztuki można jednak odczytać inną opowieść. Co zatem ukrywały owe uniwersalistyczne metafory i ból dochodzenia do prawdy?

W publikowanych komentarzach towarzyszących działaniom Krzysztofa Junga pojawiło się tylko jedno wyraźne, niealuzyjne odniesienie do tożsamości seksualnej. Dorota Krawczyk-Janisch, jedna z aktorek jego teatru plastycznego, tak interpretowała w 1999 roku *performance* pt. *Rozmowa*, w którym występowała w 1980 roku: „Myślę, że istotnych warstw było kilka: prywatna, czyli ich i nasze emocje, porozumienia i nieporozumienia, warstwa bycia osobno, poza, gdy jest się gejem, otwieranie się na innych, symboliczne połączenie się, nie tylko erotyczne, ale i twórcze"[12]. Oto detektywistyczny ślad – „warstwa bycia osobno, gdy jest się gejem" – którym warto podążyć.

Na czym polegała *Rozmowa*, wykonana w Galerii Rerepassage w grudniu 1980 roku (22.12.1980). Uczestniczyły w niej trzy osoby: artysta Krzysztof Jung i dwójka jego przyjaciół, Dorota Krawczyk-Janisch i Wojciech Piotrowski. Ten ostatni, który będzie uczestniczył w kilku działaniach Junga, to, jak enigmatycznie podaje biogram artysty, dentysta, którego poznał on na kilka miesięcy przed akcją, w tym samym

[10] K. Jung, *Repassage 2*, op. cit., s. 111.

[11] G. Kowalski, *Szafy, szuflady, trumna*, w: *Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, op. cit., s. 132.

[12] D. Krawczyk-Janisch, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, op. cit., s. 94.

97423033

roku[13]. W ciemnej sali, otoczeni widzami, Krzysztof i Wojciech siedzieli naprzeciwko siebie, ubrani na czarno, i zszywali nićmi swoje koszule i spodnie. Połączyli się w ten sposób ze sobą. Na koniec rozebrali się do naga i wyszli, pozostawiając zszyte ubrania. Jak podaje Dorota, ona była oddzielona od nich czarną tkaniną, którą cięła w paski, w ten sposób wydostawała się i odsłaniała swoją nagość. Pisze, iż nie chciała się jednak motać nicią z chłopcami, pomimo rzucanego jej kłębka[14].

W listopadzie 1980 roku miały miejsce dwa inne *performances*, podczas których Krzysztof Jung i Wojciech Piotrowski zszywali wzajemnie swoje ubrania i rozbierali się przed sobą i widzami. W *Performance wspólnym* (25.11.1980), pokazanym w ramach Ogólnopolskich Konfrontacji „Sztuka młodych – Łódź 80" w Ośrodku Propagandy Sztuki w Łodzi, wystąpiła również Dorota Krawczyk-Janisch. Z dokumentacji fotograficznej możemy wywnioskować, iż spętana nicią, półnaga, siedziała na uboczu, gdy dwaj mężczyźni pracochłonnie przyszywali się do siebie, tworząc sieć wiążącą ich wieloma nićmi. Ponownie na końcu rozebrali się i nadzy siedzieli naprzeciwko siebie we wzajemnej interakcji i kontemplacji. Nawet stare, czarno-białe fotografie oddają napięcie psychologiczne i intensywną fizyczność tych akcji.

Performance wspólny Krzysztofa Junga i Wojciecha Piotrowskiego, 1980

Na I Biennale Sztuki w BWA w Poznaniu, 20 listopada 1980 roku Krzysztof Jung i Wojciech Piotrowski wzięli udział w części drugiej tryptyku działań Grzegorza Kowalskiego *Trzy wątki z życia, każdy z osią symetrii*. Kowalski podporządkowywał działania ludzi zasadzie symetrii kompozycyjnej, oto jak zinterpretował tę koncepcję Jung. Z relacji

13 M. Sitkowska, *Kalendarium*, op. cit., s. 197.
14 Ibidem.

97423033

Grzegorza Kowalskiego wiemy, iż Wojtek z Krzysiem, identycznie ubrani w czarne spodnie i białe koszule, usiedli przy stoliku, na którym leżało lustro, w którym mogli się nawzajem obserwować. Potem kolejno obnażali torsy i byli strzyżeni przez partnera, a stosik swych włosów położyli na lustrze. Po strzyżeniu nałożyli ponownie koszule i zaczęli zszywać razem swoje rękawy, na przemian jeden drugiemu, przewlekając i podając sobie igłę. Ich ramiona połączyła siatka równoległych, napiętych nad stołem nici. Na końcu podpalili włosy i łączące ich nici oraz siedzieli dłuższą chwilę, patrząc sobie w oczy.

Performance Krzysztofa Junga: część 2 tryptyku działań Grzegorza Kowalskiego *Trzy wątki z życia, każdy z osią symetrii*, 1980

W 1980 roku Krzysztof Jung i Wojciech Piotrowski byli modelami niedokończonej pracy Grzegorza Kowalskiego *W lustrze*[15]. Niezwykle estetyczne, czarno-białe fotografie pokazują dwóch nagich mężczyzn kontemplujących swoje odbicie i siebie nawzajem w dużym, leżącym na ziemi lustrze. Jung i Piotrowski kładą się lub siedzą na „zwierciadlanym łóżku", po dwóch jego stronach. Gra spojrzeń, pozycji i odsłonięć ciała nadaje erotycznego charakteru tym portretom przyjaciół. Również wraz z Wojciechem Piotrowskim Jung pozował Barbarze Falander do pierwszej wersji rzeźby *Ganimedes*[16]. Pochodzący z *Metamorfoz* Owidiusza motyw Genimedesa jest także stałym, obecnym od renesansu, homoseksualnym tropem, podobnie jak ikonografia św. Sebastiana.

15 M. Sitkowska, *Kalendarium*, op. cit., s. 197.
16 Ibidem, s. 202.

97423033

Krzysztof Jung i Wojciech Piotrowski pozujący z lustrem
do nieukończonej pracy Grzegorza Kowalskiego, 1980

Fotograficzny zapis działań Krzysztofa Junga z Wojciechem Piotrowskim uderza erotyką nagich męskich ciał zestawionych ze sobą. Jest to o tyle unikalne, iż wyraźna jest psychologiczna i fizyczna relacja i bliskość pomiędzy dwoma nagimi, atrakcyjnymi mężczyznami. Nawet jeśli komentarze koncentrowały się na duchowej, egzystencjalnej lub artystycznej metaforze, to trudno w całej kulturze wizualnej PRL-u o inną, równie homoerotyczną obecność. Pomijam oczywiście wszelkie homofobiczne, poniżające przywołania homoseksualizmu, produkowane w celu patologizacji tożsamości. W ich kontekście poważne i poetyckie akcje Junga mają w sobie psychiczną i analityczną głębię refleksji nad związkiem, męskością i własnym pragnieniem. Skupienie i rytualny aspekt teatru plastycznego chronił również te działania przed śmiesznością zarezerwowaną dla homoerotyzmu w kulturze polskiej. Osobiste zaangażowanie artysty nadawało im indywidualności i odwagi, przerywając mętne uniwersalizacje doświadczenia, które dominują w języku komentarzy.

W listopadzie 1982 roku (11.12.1982) Krzysztof Jung wykonał bardzo prywatny *performance*, tylko przed pięcioma osobami, w warszawskiej pracowni Barbary i Wiktora Guttów. Tytuł miał elementy biblijne: *Pouczcie mnie, a będę milczał, i w czym zbłądziłem pokażcie. H 6,24 (dla Mikołaja)*. Barbara Gutt w 1999 roku napisała, iż właściwie *performance* ten był robiony dla jednego człowieka, Mikołaja, który był blisko związany z Krzysiem. W ciszy i półmroku nagi Jung skrępował się nićmi, następnie z ograniczonymi możliwościami ruchu ukląkł przed lustrem, w którym widział twarz Mikołaja, a tamten jego odbicie. Związany z trudem obcinał sobie włosy, które kładł na odbijające ich lustro. Na końcu stosik włosów podpalił, po czym nożem uwolnił się z wię-

97423033

zów[17]. Grzegorz Kowalski nazywa takie *performance* Junga autoportretami psychologicznymi, jako jeden z nielicznych widzów owej akcji pisze, iż artysta obnażył się tutaj przed przyjaciółmi. Nakierował swe działanie na jednego człowieka, który miał być jego zwierciadłem, ten jednak nie zareagował…[18]

W kontekście mojej linii interpretacyjnej te działania, skupiające się na relacji pomiędzy dwoma mężczyznami, z których jednym jest sam artysta, wydają się przejrzyste. Nie sugeruję oczywiście, iż wymienieni tu aktorzy byli partnerami Junga, takim materiałem biograficznym nie dysponuję i nie jest on wcale konieczny. Chciałbym jednak zaproponować rozpoznanie pewnego poziomu znaczeń teatru plastycznego, który odnosi się do homoseksualnej miłosnej relacji lub jej pragnienia. Nie twierdzę, iż te działania dotyczą tylko tego, uważam jednak, iż dotykają również problemu związku pomiędzy dwoma mężczyznami. Nagość, zszywanie, łączenie nićmi, rozbieranie, obcinanie sobie włosów i ich ofiarne podpalanie, obserwacja swoich odbić w lustrze, odbić, które się na siebie nakładają, patrzenie sobie w oczy, kontemplacja swego ciała, końcowe rozrywanie, przecinanie nici, rozchodzenie się. Do tego dochodzi natężenie psychiczne i cielesne akcji, prawie prywatny krąg świadków – widzów. To wszystko metaforyczne elementy i gesty autoanalizy związku, opowiadanie historii przeżyć, doznań i zmagań. Czy to przypadek, że w tych relacyjnych *performances* interakcje rozgrywały się pomiędzy Jungiem i jednym z jego przyjaciół? Być może to tylko ogólna metafora homoseksualnych kontaktów, niesprowadzonych wyłącznie do erotycznego poziomu, wchodząca w całą psychologiczną, egzystencjalną i symboliczną skalę znaczeń. Być może jednak jest w tym przeżycie przez Junga swej własnej biografii, jego konkretnych przyjaźni, pragnień i problemów miłosnych z tamtego okresu. To już tajemnica sztuki i życia prywatnego. Jung napisał jednak po latach o swoim teatrze plastycznym, iż „nie były to rozważania nad istotą rzeczy, była to rzecz sama w sobie"[19]. Relacja pomiędzy aktorami nie była więc tylko metaforą, działa się wtedy i tam, przed widzami, stawała się częścią wspólnego życia kontrkulturowego środowiska, a performerzy nigdy nie byli anonimowymi pionkami, lecz realnymi ludźmi, ważnymi dla artysty.

Grzegorz Kowalski pisze, iż w teatrze plastycznym „to, co niemożliwe w życiu, stawało się realne"[20]. Dodałbym, iż to, co było niemożliwe nigdzie indziej w kulturze wizualnej lat siedemdziesiątych

17 B. Turkiewicz-Gutt, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, op. cit., s. 102.
18 G. Kowalski, *Tropy*, op. cit., s. 29.
19 Ibidem, s. 27.
20 Ibidem.

97423033

– **niehomofobiczna** refleksja nad związkiem dwóch mężczyzn – stawało się przeżyciem grupy w kręgu Repassage. Galeria, niczym kokon, była dla Junga rodzajem ochronnego kombinezonu, który pozwalał mu do głębi być sobą, odsłaniać przeżycia podczas intymnego działania. Sztuka dawała bezpieczeństwo uzewnętrzniania skrywanych stanów i emocji, a czymś takim musiała niewątpliwie być seksualność artysty. Stany psychodramy często były odgrywane również przez innych performerów związanych z kontrkulturową galerią, Jung mógł więc czuć się do pewnego stopnia bezpiecznie w tej przestrzeni. Musimy pamiętać, że homoseksualizm był wówczas traktowany jako patologia społeczna i rozważany głównie w kontekście kryminologicznym. Dyskutowało się przede wszystkim o kryminogenności środowiska. Otaczająca rzeczywistość musiała być więc totalnie wroga wobec takich przeżyć lub zupełnie na nie zamknięta. Znajdowały się one w zakazanej strefie.

Homoseksualny aspekt intymnych relacji pomiędzy mężczyznami, szkicowanych w wymienionych działaniach Krzysztofa Junga, może znaleźć dookreślenie w symbolicznej roli nici, obok ciała podstawowego środka działań artysty. Nici miały funkcję komunikacyjną w jego teatrze, były przekaźnikami uczuć i wrażeń, podkreślały aurę uczuciowej wymiany łączącej aktorów. Chodziło o wytworzenie totalnej, emocjonalnej przestrzeni, gdzie nici łączyły ciała performerów i widzów. Napięcia nici, wywołane ruchami, przewodziły uczucia. Gra pociągnięć była intymną, fizyczną rozmową ciał i dusz. Plątanie ciała nićmi miało u Junga symbolikę miłosną lub właściwie metamiłosną, polegającą na refleksji nad relacją i jednoczesnym przeżyciu jej. Symbolika miłosnych więzów zostaje przeniesiona na dwóch mężczyzn w działaniach Krzysztofa Junga z Wojciechem Piotrowskiem. To oni sami aktywnie się zszywają, łączą, pełni są skupienia i determinacji w tej celowej czynności. Działania te zawsze kończą się zerwaniem więzów i rozejściem, brak w nich erotycznych pieszczot, prawdopodobnie na tak bezpośredni homoseksualny spektakl erotyczny Jung nie mógł sobie pozwolić nawet w kontrkulturowej galerii, to dopiero wyłoni się w prawdziwie intymnych rysunkach. W ramach teatru plastycznego artysta sygnalizował jeszcze poprzez metafory, pozostawał na granicy wypowiedzenia, sugerując.

Sama sieć nici jest przecież takim językiem milczenia. Wypełnia, a przecież nie wypełnia pustki, jedynie ją akcentuje. Jest poetycka, wieloznaczna, a jednocześnie niema. Praca dyplomowa Krzysztofa Junga *Wizualne i niewizualne aspekty przestrzeni* (1976), wykonana na Wydziale Projektowania Plastycznego w warszawskiej ASP, to właściwie dyplom z wystawiennictwa niemożliwego. Pajęczyna nici blokuje wnętrze galerii. Jung pisze, iż chciał pokazać przestrzeń w jej różnorodności,

97423033

tajemniczości i zjawiskowości[21]. Instalacje artysty – *Publiczne motanie przestrzeni* (1977), *Dwa czerwone czyli poemat przestrzenny o systemie* (1979), *Repassage 2 – aranżacja sali i działanie na wystawie retrospektywnej Galerii Repassage* (1993), polegały właśnie na oplataniu pustej galerii. W tym sensie pokazywały to, co normalnie jest niewidoczne, to, czego się nie dostrzega – przestrzeń i jej wnętrze. Były językiem na granicy artykulacji, a jednocześnie zawłaszczeniem sobą otoczenia w sposób ukryty. Fakt, iż sieć była wyraźnym, osobistym znakiem artysty, była formą jego nieobecnej obecności, jest podkreślony przez akcje, w których Jung oplatał siebie samego. Był postacią w sieci, stawał się jej elementem. Sieć, jego dzieło, to jednocześnie on. Jeżeli nici dotykają ciała, to on dotyka, oplata, gdyż jest częścią tworzonej przez nie „metaforycznej chmury". Jeśli więc wypełniał przestrzeń galerii nićmi, to w ten sposób zaznaczał swoją obecność. Forma była natomiast tak efemeryczna, gdyż jego tożsamość w sensie społecznym wyznaczała mu nieobecną obecność.

Sieci były również pułapkami, z których uczestnicy *performance* wyzwalali się. W tym sensie były znakiem systemu, uwikłań, czymś, co można dziś interpretować i politycznie, i seksualnie, jako wyzwalanie się jednostki z normatywnego i bolesnego dla niej układu władzy, płci, seksualności. Pierwszym publicznie prezentowanym spektaklem teatru plastycznego był aneks do dyplomu Junga na Wydziale Projektowania Plastycznego w czerwcu 1976 roku, zaprezentowany potem w Repassage jako pokaz slajdów. Nagi mężczyzna, przywiązany do krzesła i rozsnutych w przestrzeni nici, usiłował się wyzwolić, uwolnić z więzów. Był to szok dla profesorów ASP[22], zapewne ze względu na nagość performera – Sławomira Gajusia.

W kolejnych działaniach Junga powtarzają się nadzy mężczyźni, rozrywający więzy jego nitkowań. Również on sam wpada w swoją sieć. Uwalnianie się staje się coraz bardziej bolesne, sploty coraz gęstsze i silniejsze. Dramatyczny *performance* pt. *Przemiana (Wojtkowi Karpińskiemu)*, pokazany w Galerii Repassage w 1978 roku, a inspirowany opowiadaniem Franza Kafki, polegał na tym, iż Jung starannie oplatał embrionalnie skulonego mężczyznę, jak i łączył go z siedzącymi wokół widzami. Zatem oni również uczestniczyli w wyzwalaniu się miotającej się postaci, był to proces trudny, który doprowadził do destrukcji całej misternej pułapki. W *performance* w Repassage'u z 1980 roku *Stwarzanie poprzez innych i horyzont wolności* sam artysta zawisł w utkanej przez siebie pionowej konstrukcji. Tym razem to on był połączony nićmi z publicznością.

[21] *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy, s. 53.
[22] G. Kowalski, *Tropy*, op. cit., s. 29.

97423033

Performance *Przemiana (Wojtkowi Karpińskiemu)*, 1978

W każdej z tych akcji tkanie sieci, przebywanie w niej lub jej rozrywanie jest równoważnym elementem. Owo pętanie i wyzwalanie się postrzegano wówczas przede wszystkim jako metaforę kondycji ludzkiej lub jako zniewolenie również w sensie politycznym; sam artysta wykonał kilka opozycyjnych akcji. Ja w swojej interpretacji chciałbym wskazać na element znaczenia związany z tożsamością płciową i seksualną. Komentatorzy tych działań podkreślają psychologiczny proces związany z ujawnieniem się, dotarciem do prawdy, odrzuceniem maski, autentycznym emocjonalnym kontaktem, szczerością nagości, a jednocześnie publicznymi introspekcjami autora i psychodramą dla uczestników. Trudno więc przyjąć, iż ten, najbardziej elementarny, a z konieczności ukryty, czynnik tożsamości seksualnej może zostać pominięty w analizach teatru plastycznego Junga. Przecież owo pętanie, bycie związanym, wyzwalanie – to wszystko mogą być metafory wyrażające ciśnienie i konsekwencje przeżyć związanych z odmienną seksualnością, która nie mogła ujawnić się poza kodem, poza językiem, który jest na granicy artykulacji, a jednocześnie jest wszechobecnością, niczym sieć w galerii. Związani i wyzwalający się mężczyźni w *performances* Junga nabierają nowego sensu w takim kontekście. Mogą stanowić przeniesienie, odegranie własnej, potężnej potrzeby prawdy o sobie, rytuał wychodzenia z ukrycia, który artysta odtwarzał również swoim ciałem lub wła-

97423033

śnie przenosił te odczucia na role wyznaczane swym aktorom. Psychiczny proces przeniesienia polega tutaj na tym, iż artysta innym mężczyznom przekazuje własną potrzebę wychodzenia z więzów, wyzwalania się. Cały teatr plastyczny Junga dotyczy rozrywania więzów.

Mamy tutaj do czynienia z wielorakim procesem niszczenia sieci męskości, uwalnianiem jej z zamkniętego „komuno-patriarchalnego" systemu płci i jego pułapek. Po pierwsze, najsilniej działa implikowany homoerotyzm oraz skupienie na intymnych relacjach pomiędzy mężczyznami, stanowi to przebicie heteronormatywnej maski i docieranie do prawdy o jednostce, o sobie, poza nią. Jest w tym obecna artykulacja społecznie niewypowiedzianych, zakazanych interakcji i przeżyć. Po drugie, stosowana przez artystę-mężczyznę technika tkania w przestrzeni, przędzenia, nitkowania pochodzi z rzemiosła, dziedzin identyfikowanych jako kobiece. Owo objęcie kobiecości poprzez warsztat artystyczny wydaje się mieć symboliczne znaczenie, jako znak dystansu w stosunku do konwencjonalnej męskości i jej fobicznych granic, jako objęcie radykalnej różnicy płci.

Po trzecie, znaczenie ma również otwarta analiza związków, relacje ciał i emocji w sieci, właściwie introspekcja związków pomiędzy dwoma mężczyznami oraz pomiędzy kobietą i mężczyzną (*Miłość* i *Kokonienie [Grzegorzowi Kowalskiemu]* z 1979 wykonane wraz z Krasimirą Dimczewską), również spojrzenie na trójkąt miłosny. Wówczas przebywanie w kokonie to również zamknięcie we wspólnej sferze miłosnej. Sieć może być miłosną pułapką, a sztuka Junga jest na temat miłości, jest głęboką refleksją nad miłością i przyjaźnią w różnych jej przejawach, a więc prezentuje nienormatywne podejście do miłości.

Ważna jest także erotyka obecna w tych działaniach. Nagość ciała, jego atrakcyjność, zmysłowy kontakt, dotyk, aluzje do związków intymnych – wszystkie te elementy wpisują twórczość artysty w obszar sztuki erotycznej. Dotykowy charakter instalacji jest ich znamienną cechą, szczególnie iż był to dotyk doświadczany nie tylko przez aktorów, ale i powiązanych z nimi widzów. Widzenie łączyło się w tej sztuce z dotykaniem. Dotyk ten nie wiązał się jednak tylko z przyjemnością, pieszczotą ciała przez tkaninę nici, ale przede wszystkim z bólem. Właśnie ból przy rozrywaniu ciałem kokonu jest silnie podkreślany w komentarzach, również przez samego artystę[23]. Dla Grzegorza Kowalskiego ten ból był w działaniach Junga esencją doświadczenia miłości[24].

[23] K. Jung, *Repassage 2*, op. cit., s. 111.
[24] G. Kowalski, *Tropy*, op. cit., s. 28.

97423033

Czy zatem w nitkowaniach Junga mamy do czynienia z rodzajem *bondage*, nie tylko jako metafory egzystencjalnej lub metafizycznej, ale również jako dosłownie seksualnego wiązania, pętania? A więc teatr plastyczny Krzysztofa Junga istniał jako poezja czy jako pewna perwersyjna seksualna fantazja z sadomasochistycznego repertuaru, w której artysta pełnił funkcję *master/dominatrix*? Kowalski podkreśla erotyczny magnetyzm artysty i jego upodobanie do manipulowania ludźmi. Jeśli na chwilę porzucimy metafory, to okaże się, iż Krzysztof Jung po prostu wiązał bliskich mu, atrakcyjnych nagich ludzi, kobiety i mężczyzn. Mężczyzn, którzy go interesowali seksualnie. Kto wie, co się działo podczas prywatnych sesji wiązania w domu/pracowni artysty; dla komentatorów jest to granica milczenia. Owa seksualizacja działań Junga jest pokusą dla radykalnych rewizji. Jego pajęczyny nie były niewinne! Wiemy, iż działania Junga otaczała aura poezji, psychoterapii i sztuki, milczenie o seksualnym ładunku tych działań, coś, co charakteryzuje dotychczasową recepcję twórczości artysty, jest jednak równie absurdalne jak zbytnia ich seksualizacja. Dlatego celem mojej analizy jest otwarcie tego poziomu znaczeń i wskazanie na kontrkulturową galerię w PRL-u jako na alternatywną przestrzeń pożądania, wobec którego wroga była przestrzeń oficjalna.

Przypadek Krzysztofa Junga otwiera również ciekawy problem możliwości identyfikacji i wspólnoty dla homoseksualnego twórcy w PRL-u. Jung znajdował się w dziwnej przestrzeni pomiędzy kontrkulturą, eksperymentalną sztuką neoawangardową *performance* i instalacji, a wysoką „Kulturą" paryską, modernistyczno-romantyczną, przywiązaną do konserwatywnej tradycji malarskiej. W swojej twórczości i życiu balansował pomiędzy tymi środowiskami, dzięki indywidualizmowi korzystając z dobrodziejstw kontaktów, które oferowało każde z nich. Wydaje się, iż zdołał stworzyć z tych sfer własną sieć, kokon dla siebie samego, spoglądając w swe wnętrze, ciało i pragnienia, w ciągłym autoportrecie. Czy był on rozumiany? Dotychczasowa historia sztuki już zaczęła wymazywać jego pożądanie.

Bibliografia

Jung, K., *List do Grzegorza Kowalskiego*, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy.

Jung, K., *Repassage 2*, w: *Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, katalog wystawy.

Karpiński, W., *Krzyś*, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy.

Kowalski, G., w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy.

97423033

Kowalski, G., *Szafy, szuflady, trumna*, w: *Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, katalog wystawy.
Kowalski, G., *Tropy*, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy.
Krawczyk-Janisch, D., w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy.
Krzysztof Jung (1951–1998), katalog wystawy, Muzeum im. Xawerego Dunikowskiego w Królikarni – Oddział Muzeum Narodowego w Warszawie, Warszawa 2001.
Krzysztof Jung (1951–1998). Retrospektywa, „Zeszyty Literackie" 1999, nr 3 (67).
Martel, K., *Dyskretny urok młodych chłopców*, „Inaczej" 1999, nr 5, s. 13.
Saslow, J., *Ganymede in the Renaissance: Homosexuality in Art and Society*, Yale University Press, New Haven 1986.
Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage, katalog wystawy, pod red. M. Sitkowskiej, Galeria Zachęta, Warszawa 1993.
Sitkowska, M., *Kalendarium*, w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy.
Sitkowska, M., *Wstęp*, w: *Sigma, Galeria Repassage, Repassage 2, Rerepassage*, katalog wystawy.
Turkiewicz-Gutt, B., w: *Krzysztof Jung (1951–1998)*, katalog wystawy.

97423033

Błażej Warkocki

SZCZELINY TOŻSAMOŚCI. MĘSKI PODMIOT I JEGO INNY W PROZIE ANDRZEJA STASIUKA

Prawdziwe życie zawsze było zabawą mężczyzn.

Andrzej Stasiuk

MĘŻCZYŹNI MIĘDZY MĘŻCZYZNAMI

„Męski" – to przymiotnik, który w tej czy innej konfiguracji w sposób konieczny pojawiał się w recepcji, zwłaszcza wczesnej twórczości Andrzeja Stasiuka. Bywał różnie waloryzowany, ale istniał bardzo wyraźnie. „W opinii krytyków, bardzo przychylnych jego twórczości, uchodzi za najbardziej **męskiego** pisarza i najlepszego w naszej literaturze znawcę **męskich** spraw. Za **męskie** sprawy zaś na ogół uważa się bunt, będący bezinteresownym działaniem i manifestacją wolności, niebezpieczne życie na krawędzi oraz rozmaite egzystencjalne podróże do kresu po samowiedzę i samopotwierdzenie"[1] – pisała Lidia Burska w szkicu *Sprawy męskie i nie*, podsumowując pierwszą fazę (do *Opowieści galicyjskich*) krytycznych diagnoz i intuicji dotyczących prozy Stasiuka.

Rzeczywiście – centralną pozycję w wielu utworach Stasiuka zajmują mężczyźni i męskość. A to oczywiście prowokuje pytanie o kobiety. Odpowiada na nie m.in. Jan Błoński w recenzji z *Białego kruka*: „(...) o kobietach, tym wypoczynku wojownika, w *Białym kruku* niewiele. Istnieją, owszem, jako obsesja, łup i kubeł na spermę (...) ale same przebywają w świecie trosk domowych i porad zdrowotnych, mętnej duchowości (...) i telewizyjnych seriali (...). Jak widać, jeśli nie sam Stasiuk, to jego powieściowe uniwersum jest światem prawdziwego macho (...).

[1] L. Burska, *Sprawy męskie i nie*, „Teksty Drugie" 1996, nr 5, s. 34 (wyróżnienie moje).

97423033

Feministki, obudźcie się i podrapcie go dotkliwie zamiast występować wspólnie na wieczorach autorskich!”[2]. Tym, nieco paternalistycznym, wezwaniem Błoński wskazał na sporą podatność tekstów Stasiuka do analizy za pomocą narzędzi krytyki feministycznej. Chodzi o jej wczesny – co nie oznacza, że zupełnie zarzucony – nurt, który Toril Moi nazywa *‘image of women’ criticism*[3], czyli o analizę wizerunku kobiety w tekstach literackich. Ten trud podjęła Kamila Budrowska w książce *Kobieta i stereotypy. Obraz kobiety w prozie polskiej po roku 1989*, gdzie twórczość Stasiuka zajmuje poczesne miejsce. Budrowska zauważa: „Budowany przez Stasiuka świat to świat mężczyzn, gdzie kobieta stanowić może, co najwyżej, dopełnienie bohatera męskiego. Kobietę Stasiuka się tropi, szuka jej najdrobniejszych śladów w tekście (...) by odnaleźć ją na marginesie opisywanej rzeczywistości, zawsze z boku”[4]. I dalej: „Wyraźny jest podział na kobiety i mężczyzn, których dzieli niemal wszystko – czas, przestrzeń, praca, emocjonalność”[5]. Same kobiety natomiast „występują w dwóch rolach: macierzyńskiej i seksualnej”[6].

Istotnie: kobiety i mężczyzn w twórczości Stasiuka dzieli wyrazista i trudna do przeoczenia linia demarkacyjna, która niekiedy zamienia się w przepaść, w radykalny separatyzm płciowy. Ta reguła obejmuje teksty „miejskie”, „wiejskie”, a nawet *Duklę*, czyli specyficzny traktat metafizyczny. Jednocześnie kobiety są tutaj zmarginalizowane. Czasem nawet ich status ontologiczny jest podważany – np. w *Przez rzekę*, gdzie zachodzi spore prawdopodobieństwo, że w ogóle nie istnieją.

Nic zatem dziwnego, że Jerzy Jarzębski w jednej z pierwszych książek podsumowujących „młodą literaturę”, w *Apetycie na przemianę*, zaliczył *Mury Hebronu* i *Białego kruka* do „literatury o wyraźnie męskim podejściu do rzeczywistości”[7]. Ten nurt uwyraźnił się zwłaszcza w zderzeniu z tzw. literaturą kobiecą. Jarzębski zaliczył do „męskiej” literatury również powieści Jerzego Pilcha, Marka Jastrzębca-Mosakowskiego,

---

2 J. Błoński, *Stasiuk u natury bram*, „Tygodnik Powszechny” 1995, nr 19. Dla Błońskiego „naturalizm” w kwestii płci jest usprawiedliwiony estetycznym dopracowaniem powieści: „(...) związek naturalizmu z estetyzmem ma tak solidną genealogię, że nie muszę dłużej usprawiedliwiać Stasiukowej mizoginii i upodobania w okrucieństwie!”. To starcie naturalizmu i estetyzmu zaznaczyło się już na samym początku recepcji Stasiuka.

3 T. Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Routledge, London–New York 1994, s. 42–49.

4 K. Budrowska, *Kobieta i stereotypy. Obraz kobiety w prozie polskiej po roku 1989*, Trans Humana, Białystok 2000, s. 29.

5 Ibidem, s. 30.

6 Ibidem, s. 31–32.

7 J. Jarzębski, *Apetyt na przemianę. Notatki o prozie współczesnej*, Znak, Kraków 1997, s. 177.

97423033

Marka Kędzierskiego i Krzysztofa Myszkowskiego. Ale pamiętać należy, że w Stasiuku widziano również kontynuatora „męskiej prozy" Marka Hłaski, Marka Nowakowskiego czy Andrzeja Brychta. Zajmuje on w „prozie męskiej" zatem miejsce wyjątkowe, a jednocześnie bardzo wyeksponowane i charakterystyczne.

W związku z tym chciałbym zająć się analizą męskiego podmiotu, relacji między mężczyznami i produkowaniem męskiej tożsamości w prozie Stasiuka, zwłaszcza, choć nie wyłącznie, w kontekście opozycji hetero/homoseksualności. Samą męskość rozumiem tutaj – jak autorki i autorzy zbioru artykułów *Fiction of Masculinity*[8] – jako rodzaj fikcjonalnej konstrukcji, którą można poddać analizie i poprzez nią czytać tekst. Teoretyczną ramą jest dla mnie koncepcja homospołecznego pragnienia, wypracowana przez Eve Kosofsky Sedgwick[9].

Dobrym punktem wyjścia do ukazania mechanizmu „pragnienia homospołecznego" będzie fragment wywiadu, jakiego udzielił Stasiuk Stanisławowi Beresiowi, zamieszczony w książce *Historia literatury polskiej w rozmowach*. Bereś pyta swego rozmówcę o ulubionych poetów, o tych, którzy „łapią za gardło". Stasiuk odpowiada: „Jest taki poeta... Maciek Rembarz! Jego świat jest mi bardzo bliski. Wydał jeden tomik i żyje tak jak ja na zadupiu, tylko że w Poznańskiem. (...) Na pewno zazdroszczę niektórych wierszy Jackowi Podsiadle. Ale tylko niektórych! (...) Za parę rzeczy podziwiam Marcina Świetlickiego. Bardzo lubię Barana. Ale nie za wszystko! Mówienie jednak o tym, kogo i za co podziwiam, niesie ze sobą pewien fałsz, bo czasem dotyczy [to] tylko jednego wiersza, jednego wersu...". „Widzę, że posługujesz się kluczem pokoleniowym. To wszystko są młodzi ludzie"[10] – komentuje Bereś i z pewnością ma rację. Nie zauważa jednak – bo rzecz jest zbyt oczywista i zbyt przezroczysta – że Stasiuk posługuje się równie wyraźnie kluczem płciowym. *Pragnie* znaleźć się wśród mężczyzn. Tak właśnie konstruuje swą symboliczną genealogię pisarską i życiową, co potwierdzają również inne fragmenty wywiadu: „Czytałem byle co, w związku z czym takie były te chłopięce mitologie, i nie chce nikogo oszukiwać, że było inaczej. Myślę zresztą, że one są dość popularne, wspólne dla większości. Proza powinna opisywać świadomość większości. Milczącej większości. To jest interesujące, bo ta milcząca większość na ogół za dużo nie

[8] *Fiction of Masculinity. Crossing Cultures, Crossing Sexualities*, pod red. P. F. Murphy'ego, New York University Press, New York–London 1994.

[9] E. Kosofsky Sedgwick, *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1985.

[10] *Mur, czyli stany człowieczeństwa*, wywiad z A. Stasiukiem, w: S. Bereś, *Historia literatury polskiej w rozmowach. XX–XXI wiek*, W.A.B., Warszawa 2002, s. 433.

97423033

mówi..."[11]. Stasiuk opisuje tutaj swe młodzieńcze lektury, a dokładniej tworzoną *ex post* mitologię, opartą na tych lekturach. Mitologię chłopięcą, która powinna stać się podstawą literatury dla większości. Jakiej płci jest ta większość – ta kwestia nie zdaje się budzić wątpliwości. Znowu okazuje się więc, że Stasiuk włącza się w pewne męskie kontinuum, którego *pragnie* być wyrazicielem. *Pragnie* znaleźć się w relacji – społecznej, mitycznej, symbolicznej – z innymi mężczyznami. To właśnie pragnienie homospołeczne[12].

Jego niezbywalne istnienie zapisuje również Lidia Burska w cytowanym powyżej szkicu, gdzie pada nieco ironiczne zdanie: „Stasiuk lubi męskie gesty i facetów, którzy potrafią je ładnie spełniać"[13]. Zdanie to nie wzbudza większych kontrowersji. Można pokusić się o jego lekcję: Stasiuk ma tendencję do przedstawiania w swoich książkach mężczyzn, którzy podkreślają swoją męskość poprzez gesty bądź atrybuty tradycyjnie przypisane męskości. To mógłby być również inny sposób opisu „literatury o wyraźnie męskim podejściu do rzeczywistości", według określenia Jarzębskiego. Teraz spróbujmy nieco zmodyfikować zdanie Burskiej: zmieniając porządek syntaktyczny, ale nie semantyczny. Stasiuk lubi facetów i ich ładnie zrealizowane męskie gesty. Wykładnia tego zdania nadal nie ulega zmianie, chociaż sformułowanie „Stasiuk lubi facetów" zaczyna być już podejrzane. Co oznacza tutaj czasownik „lubi"? Utożsamia się, identyfikuje z mężczyznami i w związku z tym o nich pisze. Jednocześnie jednak uruchomione zostaje potencjalne drugie znaczenie: lubi, czyli *pragnie* być z mężczyznami i dlatego o nich pisze. Takie sformułowanie uruchamia jednak konotacje homoerotyczne i możliwość zdefiniowania literatury homoseksualnej. Ta bliskość, a wręcz tożsamość dwóch teoretycznie bardzo od siebie odległych fenomenów jest zastanawiająca i pozornie paradoksalna. Emblematyczna bliskość najbardziej wzniosłych rodzajów homosocjalności (męska przyjaźń, męskie braterstwo) z najbardziej zdegradowanym i stabuizowanym jej rodzajem (homoerotyzm) może być niebezpieczna. Jak zauważył Leslie Fiedler[14], relacje między mężczyznami są, nie tylko w kulturze, postrzegane jako niewinne, co wręcz same stanowią symbol niewinności (warto tu przywołać obraz *brothers in arms*: wojen-

11 Ibidem, s. 409.

12 Warto pod tym kontem spojrzeć na zdjęcie na okładce książki *Dukla* Andrzeja Stasiuka.

13 L. Burska, *Sprawy męskie i nie*, op. cit., s. 35.

14 L. Fiedler, *Love and Death in American Novel*. Informacja za: P.F. Murphy, *Introduction: Literature and Masculinity*, w: *Fiction of Masculinity*..., op. cit., s. 2. Fiedler mówił o kulturze amerykańskiej, ale, jak sądzę, to rozpoznanie można również odnieść do kultury polskiej.

97423033

nych kamratów połączonych więzami przyjaźni na całe życie). A jednak ten uwznioślony, mistyczny, służący wręcz jako wzór, model relacji między mężczyznami w którymś momencie może przypominać, przy lekkim przechyleniu perspektywy, związek homoseksualny. Podobieństwo nie opiera się tu na sublimacji (homoerotyzmu w homosocjalność[15]), co na podobieństwie strukturalnym. Innymi słowy, im bardziej relacja między parą mężczyzn zmierza w kierunku najbardziej niewinnych i uświęconych modeli, tym bardziej zbliża się do tego, czego musi uniknąć, od czego musi się z całą mocą odciąć. To paradoks nowoczesnej męskości, jej swoisty *blind spot*, a jednocześnie zarzewie potencjalnej agresji. Dramat rozgrywa się między identyfikacją a pożądaniem.

To zbliżenie opisała Eve Kosofsky Sedgwick w książce *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, gdzie podejmuje się analizy związków między mężczyznami w literaturze anglosaskiej od połowy XVIII do połowy XIX wieku, a więc w okresie wielkich zmian ekonomicznych, ideologicznych i zmian relacji między płciami (początek emancypacji kobiet). Zgadza się to z rozpoznaniami George'a L. Mosse'a, który sytuuje tworzenie się nowoczesnej męskości (*modern masculinity*) właśnie na koniec XVIII wieku[16]. Ta historyczna perspektywa jest dla Sedgwick ważna, bo jest świetnym sprawdzianem dla często nazbyt strukturalnych, a więc transhistorycznych i transkulturowych, koncepcji *gender* i pożądania[17].

Męskie pragnienie homospołeczne[18] – kluczowe pojęcie dla Sedgwick – ma za zadanie uwypuklić zarówno dyskryminację, jak i paradoks. Przymiotnik „homospołeczny" bywa czasami używany w histo-

---

15 Taka interpretacja wynikałaby z wykładni psychoanalitycznej. Por. np. Slavoj Žižek, *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001: „Należy (...) zadać naiwne, lecz zasadnicze pytanie: dlaczego świat wojskowych tak mocno publicznie opiera się przed dopuszczeniem homoseksualistów do swoich szeregów? Istnieje tylko jedna możliwa spójna odpowiedź: nie dlatego, że homoseksualność stanowi zagrożenie dla rzekomej »fallicznej i patriarchalnej« libidalnej ekonomii wspólnoty wojskowej, lecz przeciwnie – dlatego, że libidalna ekonomia wspólnoty wojskowej sama w istocie polega na stłumionej/wypartej homoseksualności jako kluczowym składniku więzi żołnierskich między mężczyznami" (s. 39). Jednak inaczej niż u Sedgwick, w interpretacji homofobii u Žižka zanika znaczenie przemocy, która przyjmuje tu status krotochwilnej anegdoty.

16 G.L. Mosse, *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, Oxford 1996. „It is impossible to point to a precise moment when the ideal of modern masculinity was born and become part of modern history, other than it happened sometime between the second half of the eighteen century and the beginning of the nineteenth" (s. 5).

17 Por. E.K. Sedgwick, *Between Men*..., op. cit., s. 11–15 (rozdział *Sex or History*).

18 W oryginale „*male homosocial desire*". Tomasz Basiuk w artykule *Co ma gej do he-*

97423033

rii i socjologii do opisu społecznych związków (relacji) między osobami tej samej płci (klasztor, szkoła niekoedukacyjna czy więzienie). To neologizm zbudowany w sposób oczywisty poprzez analogię do słowa „homoseksualny", ale jednocześnie, by odróżnić od tego, co może być uznane za homoseksualne. Podstawą „pragnienia homospołecznego" są silne relacje między mężczyznami, co po angielsku zwie się *male bonding* (w kontekście tekstów Stasiuka dobrym ekwiwalentem byłoby tutaj określenie „męska przyjaźń", choć jest to raczej synekdocha, a nie synonim). Sedgwick przeciąga określenie „homospołeczny" w orbitę „pragnienia/pożądania", które określa tutaj – tak jak w psychoanalizie – nie stan, ale emocjonalną czy społeczną siłę, „klej", występujący nawet wówczas, gdy mamy do czynienia z niechęcią czy nienawiścią. „Pragnienie" odsyła tutaj do struktury relacji. I chociaż *male bonding* – czego dobrym przykładem są *Mury Hebronu* – charakteryzuje się silną nienawiścią do homoseksualności, czyli po prostu intensywną homofobią, Sedgwick stawia hipotezę o potencjalnej ciągłości (braku załamania, *unbrokenness*) pomiędzy tym, co homospołeczne, a tym, co homoseksualne. Taka perspektywa nie ma zamiaru udowadniać, że relacje homospołeczne są rodzajem sublimacji homoseksualności. Raczej jest to strategia „podpatrzenia" *struktury* męskich relacji z innymi mężczyznami. Homofobia jest elementem homospołecznego kontinuum – dyscyplinuje wszelkie związki między mężczyznami. Mówiąc jeszcze wyraźniej: homofobia nie jest wyłącznie i koniecznie siłą opresjonującą homoseksualistów, lecz narzędziem manipulacji całym spektrum relacji między mężczyznami, a przez to również systemem płci w ogóle[19].

I tu dochodzimy do paradoksu czy też podwójnego związania nowoczesnej męskości. Jego istotę przedstawia Tomasz Basiuk:

> Każdy mężczyzna może zostać nazwany homoseksualistą, a skutki takiej niechcianej identyfikacji mogą być poważne. (...) Eve Kosofsky Sedgwick nazywa tę sytuację potencjalnym szantażem. Sedgwick zauważa, że normą męskiego zachowania jest utrzymywanie bliskich relacji z innymi mężczyznami, co po angielsku określa się jako *male bonding*. Te przepisane kulturową normą zachowania, które Sedgwick nazywa homospołecznymi, mogą mieć charakter intymny, na przykład obejmują wspólne pójście do sauny lub wspólne pijaństwo, ale nie powinny mieć charakteru erotycznego – przez zachowania erotyczne rozumie się tu zachowania wyrażające pożądanie, ale nie posunięte do aktów seksualnych. Powstrzymanie się od zachowań homospołecznych naraża mężczyznę na posądzenie o zniewieściałość (powszechnie znielubiona figura

teryka? („Res Publica Nowa" 2002, nr 9) tłumaczy to pojęcie właśnie jako „męskie pragnienie homospołeczne".

[19] Powyższy akapit jest streszczeniem i parafrazą *Between Men...*, op. cit., s. 1–2.

97423033

chłopca maminsynka) lub wręcz homoseksualizm. Jednak zachowania homospołeczne wcale nie gwarantują bezpieczeństwa. Kłopot w tym, że brak jest obiektywnego kryterium pozwalającego odróżnić zachowania homospołeczne od homoerotycznych – tego niebezpiecznego utożsamienia może dokonać postronny obserwator. Właśnie to „podwójne (z)wiązanie" (*double bind*) przesądza o sytuacji potencjalnego szantażu: zarówno utrzymywanie relacji homospołecznych, jak i ich nieutrzymywanie naraża mężczyznę na posądzenie o (ukryty lub skrywany) homoseksualizm. Rezultatem funkcjonowania etykietki „homoseksualista" jako kategorii nowoczesnego społeczeństwa są podejrzenia o homoseksualizm (...)[20].

Pojęcie homospołecznego kontinuum i wszystkie jego implikacje (zwłaszcza nieustanna „szantażowalność" [*blackmailability*] nowoczesnej męskości) są niezwykle operatywne w kontekście twórczości Stasiuka. A zwłaszcza marginalizacji kobiet i mitologizacji „męskiego braterstwa".

W POSZUKIWANIU MITU

W omówieniach krytycznych twórczości Stasiuka często wymieniani byli rozmaici pisarze antenaci: Iredyński, Hłasko, Nowakowski. Wymienionych autorów łączy konsekwencja w eksploracji tzw. marginesów społecznych i mniej lub bardziej udana mitologizacja relacji między mężczyznami. Twórczość Andrzeja Stasiuka, zapoczątkowana głośnymi *Murami Hebronu*, szybko wpisała się w tę trajektorię recepcyjną, choć rzecz jasna, nie należy ograniczać działalności literackiej tego pisarza tylko do mitu męskiej wspólnoty. Jednak mit ten wydaje się dominujący, tworzy swoisty kręgosłup tej twórczości. Nie da się go nie zauważyć. Zresztą sam Andrzej Stasiuk w tym duchu wypowiadał się w wywiadach. „To jest książka o infantylnej mitologii chłopackiej"[21] – mówił o *Białym kruku.*

Istotę mitu męskości Stasiuka można połączyć z pojęciem mitu socjopolitycznego, jak i – w mniejszym stopniu – archaicznej opowieści, które to rozumienia wymienia *Słownik terminów literackich*. Tu czytamy: „Mówi się o obecności mitu w społeczeństwach nowożytnych (...)

[20] T. Basiuk, *Co ma gej do heteryka?*, op. cit., s. 47.

[21] *Mur, czyli stany człowieczeństwa*, wywiad z A. Stasiukiem, w: S. Bereś, *Historia literatury...*, op. cit., s. 408.

97423033

mając na uwadze przede wszystkim te wypowiedzi, których głównym celem jest oddziałanie na świadomość społeczną przy pomocy czynników irracjonalnych (...), tworzenie swoistych wzorów osobowych i wzorów zachowań"[22]. Tak wygląda istota mitu socjopolitycznego i można odnieść wrażenie, że mit ten ma spory związek z obrazami męskości w literaturze.

Innym sposobem odnalezienia esencji męskości jest odwoływanie się do legend, bajek, narracji o charakterze mniej lub bardziej archetypicznym. Z takich, w istocie neojungowskich, pozycji opisuje mężczyznę Robert Bly w popularyzatorskiej książce *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*[23]. Niektóre utwory Stasiuka – np. *Białego kruka* – można czytać właśnie w ten sposób – jako współczesne realizacje odwiecznych opowieści o męskiej inicjacji.

Tak interpretuje Stasiuka Kinga Dunin i – przeciwstawiając go Krzysztofowi Vardze i Eli Barburowi – stwierdza, że autor *Murów Hebronu* całkiem świadomie, konsekwentnie i z koniecznym dystansem tworzy mit: „[z] większym dystansem odnosi się do chłopięcej Nibylandii Stasiuk i dzięki temu jego książka jest zdecydowanie ciekawsza. Przede wszystkim dostrzega on nieznośną nieprawdziwość tego świata. Chłopcy z *Białego kruka* postanawiają zrobić coś naprawdę, coś, co jednak nie byłoby zdradą chłopięcych ideałów. Wyjeżdżają więc w góry po przygodę i śmierć, a żałosny i kabotyński bezsens ich przedsięwzięcia staje się ironicznym komentarzem do mitu męskiego odseparowanego stada. To, co Varga czy Barbur opisują jako najprawdziwszą rzeczywistość, Stasiuk bierze w cudzysłów"[24]. I dalej: „Życie w subkulturze chłopców jest wiecznym mitologizowaniem siebie i swojej grupy. Sama męska grupa i przyjaźń od szkolnej ławy to też mit, który kompromituje się przeniesiony do realnego życia – zdaje się sugerować Stasiuk, choć można wyczuć w tym żal, bo przecież dla mężczyzn są to piękne mity"[25].

Nie można również zapomnieć o micie biograficznym, który otacza autora *Białego kruka*. Tym bardziej, że Stasiuk całkiem świadomie go tworzy, choćby poprzez książkę *Jak zostałem pisarzem. Próba autobiografii intelektualnej*, a także niektóre fragmenty *Tekturowego samolo-*

---

22 M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, wyd. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988, s. 288.

23 R. Bly, *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, tłum. J. Tittenbrun, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1993.

24 K. Dunin, *Karoca z dyni*, Sic!, Warszawa 2000, s. 152.

25 Ibidem, s. 153.

97423033

tu. Dodatkowo na okładce zbioru opowiadań *Przez rzekę* odnajdujemy zdjęcie autora stylizowanego na Marka Hłaskę, co może spełniać funkcję ironicznej próby wpisania się w genealogię twórców tzw. prozy męskiej. Zresztą atmosfera autobiograficznego, „męskiego" mitu została zainicjowana już na samym początku twórczej działalności Andrzeja Stasiuka. Paweł Dunin-Wąsowicz i Krzysztof Varga w *Parnasie bis* zamieszczają notkę biograficzną, przedrukowaną z 17/18 numeru „bru-Lionu", gdzie ukazały się trzy opowiadania Stasiuka, zamieszczone potem w *Murach Hebronu*:

> Andrzej „Świnia" Stasiuk (...). Ukończył szkołę podstawową. Wyrzucony kolejno z liceum, technikum oraz zasadniczej szkoły zawodowej. Po półrocznym pobycie w armii otrzymał stopień kaprala i przepustkę, z której nie powrócił. Skazany za dezercję (art. 303 parag. 3 k.k.) i osadzony w więzieniu wojskowym w Płotach. Wyrzucony stamtąd za rozkładanie dyscypliny wojskowej (...). Resztę wyroku odsiedział w „cywilnym" zakładzie karnym[26].

Jeśli więc Stasiuk tworzy mit, mit męskości, męskiego braterstwa, jeśli – choć to tylko hipoteza – konstruuje go, dobudowuje, „umetafizycznia", ulepsza w sposób ciągły w kolejnych książkach, to może warto podejrzeć jego strukturę i samo-objawienia. Mając jednocześnie w pamięci, że mit ów wchodzi w interakcje z innymi elementami dzieła i z innymi kategoriami (np. z nostalgią). W tym wypadku należałoby uruchomić narzędzia umożliwiające „podglądanie" mitu, jego dekonstrukcję (w znaczeniu derridiańskim: od-budowywanie). Jak pokazuje Kazimiera Szczuka, takie narzędzia przedstawiają teoretycy nieufni wobec mitów, które przy pozorach uspójniania rzeczywistości, nadawania jej sensu, jednocześnie coś ukrywają, próbują odwrócić od czegoś uwagę albo coś usprawiedliwić. René Girard zauważa, że mity – rozumiane jako archaiczne opowieści – ukrywają, a nawet usprawiedliwiają przemoc. W samym centrum mitu tkwi zawsze jakiś kozioł ofiarny, który musi zostać zamordowany, a w kolejnym etapie poddany deifikacji, aby uspokoić społeczność. Z kolei Roland Barthes, którego interesował przede wszystkim mit dzisiaj, mit socjopolityczny, mit-ideologia, stosował strategię rozbijania uniwersalności, ponadczasowości i „naturalności" mitu poprzez ukazywanie jego historyczności[27].

Gdzie jednak szukać źródła mitu Stasiuka? Zdrowy rozsądek i René Girard podpowiadają: na początku. Czyli w *Murach Hebronu*.

---

[26] *Parnas bis. Słownik literatury urodzonej po 1960 roku*, wyd. III, pod. red. P. Dunin-Wąsowicza, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 1998, s. 186.

[27] Por. K. Szczuka, *Czy feministki wybić się mogą na mit?*, w: tejże, *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, eFKa, Kraków 2001.

97423033

SYMBOLICZNY PODRĘCZNIK MĘSKOŚCI

Mury Hebronu można czytać jak swoisty podręcznik męskości, tekst o inicjacji w męskość. Początkowe rozdziały-opowiadania są w istocie wskazówkami, które w praktyce będą realizowane w *Opowieści jednej nocy*. W debiutanckim utworze Stasiuka można odnaleźć większość elementów tworzących archetypiczną opowieść o męskości. Za punkt odniesienia może służyć książka Roberta Blya *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*.

Rozdział pierwszy przypomina to, co w swej opowieści Robert Bly nazywa *katabasis*. *Katabasis* (Zstąpienie bądź Upadek) to jeden z początkowych etapów duchowej drogi mężczyzny, gdy zostaje on fizycznie ograbiony ze wszystkiego i musi zmierzyć się z własnymi ograniczeniami i słabościami. „Wchodząc na drogę wiodącą w dół, młody człowiek rozstaje się ze swymi dawnymi towarzyszami ze sfer wysokich, nie może już liczyć na poparcie z ich strony i styka się z bardziej przygnębiającymi przejawami egzystencji, z których dotychczas nie zdawał sobie sprawy. Zaczyna skromne, ciężkie, milczące, wyboiste, wstrzemięźliwe życie”[28] – pisze Bly. W przypadku bohatera-narratora *Murów Hebronu* rzecz wygląda oczywiście dużo poważniej. Spotyka się on z „bardziej przygnębiającymi przejawami egzystencji”, ale raczej w wersji infernalnej. To prawdziwe zstąpienie do piekła, co tym wyraźniej uwypukla istotę *katabasis*.

Takie rozpoznanie potwierdza zwłaszcza semantyka przestrzeni. Bohater znajduje się gdzieś „pod”, bo władza – sądy, dyrekcja więzienia – jest w porządku metafory „nad”, wyżej, niewidzialna, ale istniejąca. Z tego punktu widzenia przedstawiane są również obecne w rozdziale pierwszym fantazmaty śmierci – przywodzące na myśl piekło. „Jestem od zbudzenia do zaśnięcia. Ludzie, co żyją, umarli. Nie ma ich. Są zabici. W samoobronie. Nie myślę o wskrzeszeniach”[29] (MH, s. 9).

Jedyne, co pozostaje bohaterowi, to on sam, a właściwie jego ciało. Ono i tylko ono. Nic więcej. „Wziąłem wszystko, co jest mi potrzebne. Mój worek ze skóry, a w nim mięso i flaki, które przelewają się miarowo, kiedy stąpam” (MH, s. 5); „Uginam się pod ciężarem mięsa i krwi” (MH, s. 6). Można uznać te zdania za swoiste spotkanie z Ja. Ja, które

---

[28] R. Bly, *Żelazny Jan*..., op. cit., s. 85.

[29] W tekście posługuję się następującymi wydaniami i skrótami: MH – *Mury Hebronu*, wyd. V, Czarne, Wołowiec 2001; BK – *Biały kruk*, wyd. IV, Czarne, Wołowiec 2002; PR – *Przez rzekę*, wyd. IV, Czarne, Wołowiec 2001; D – *Dziewięć*, wyd. I, Czarne, Czarne 1999. Obok skrótu podaję numer strony.

97423033

jest ciałem. To poczucie posiadania ciała i spotkanie ze swym obnażonym Ja jest możliwe tylko dzięki *katabasis*. Tu nie ma nic innego, wszystko zostało bohaterowi odebrane. „Ku naszemu zdumieniu nasze »ja« to teraz bezradny, aspołeczny, wyizolowany wrak”[30] – pisze Bly.

Od *katabasis* droga wiedzie do popiołów, które oznaczają swoistą żałobę, ale również przyjęcie bytu takim, jaki jest, przyjęcie egzystencji, pewne z nią przymierze. Gdy więc czytamy: „Przecież jestem robakiem w pancerzu, żółwiem w misce, ślimakiem w skorupie. Świat wessany moim środkiem ciężkości” (MH, s. 6) – oglądamy jakby etap popiołów. To bardzo ważny punkt w duchowym rozwoju. Dopiero po jego przejściu mężczyzna może wykuwać siebie. W tym miejscu warto przytoczyć jeszcze jeden cytat z Blya: „Można by powiedzieć, że mężczyzna dochodzi do *katabasis* jedynie w drodze upadku, ubóstwa, nagłej zmiany pozycji społecznej; klasycznym miejscem doznawania zarówno *katabasis*, jak i popiołów jest więzienie”[31] .

Jednym z najistotniejszych momentów drogi chłopca-mężczyzny w wykładni psychoanalitycznej jest odejście od matki. I dokładnie taki fantazmat pojawia się w pierwszym, inicjujący rozdziale. W tej wizji bohater wchodzi do podziemnych szczurzych gniazd: „Słyszę pisk nowo narodzonych istot, nagich i różowych. Czułość matek. One mnie rozpoznają. Odtrącają. (...) Rozwścieczone matki wywlekły mnie za kark” (MH, s. 6–7). Ten fragment może być dalekim echem symbolicznego oddzielenia od matki, które w tym paradygmacie musi się dokonać, by chłopiec został mężczyzną. Po odejściu od matki chłopiec przechodzi w domenę ojca. W społecznościach plemiennych ten moment zawsze znaczony jest rytuałem. Bly, powołując się na Mircea Eliadego, pisze o takim rytuale: „Często chłopca pozostawia się w ciemnościach przez całe godziny albo i dni, co ma mu ułatwić kontakt z duchami zmarłych przodków. Potem musi przeczołgać się przez tunel – czyli matczyną pochwę – z chrustu i gałęzi. Na drugim końcu oczekują go starcy, którzy po wynurzeniu się chłopca z tunelu nadają mu nowe imię”[32].

Zbieżność z kolejnymi cząstkami pierwszego rozdziału *Murów Hebronu* jest zastanawiająca i potwierdza tezę, że ten inicjujący fragment powieści jest jakby zagęszczonym rytuałem przejścia. Po wyjściu z łona matki bohater wchodzi w świat ojca, w świat mężczyzn. Jednocześnie optymistyczna opowieść Blya przestaje wystarczać, bo inaczej usprawiedliwiałaby przemoc. Tym bardziej, że tak analizowana męskość pozostaje w tradycyjnych ramach definiowanych poprzez władzę. Nie bez

30 R. Bly, *Żelazny Jan*..., op. cit., s. 87.
31 Ibidem.
32 Ibidem, s. 97.

97423033

przyczyny bowiem – jak zauważa Peter F. Murphy[33] – Robert Bly opiera swoją archetypiczną narrację o poszukiwaniu męskości na metaforach, powiązanych symbolicznie z władzą/siłą/mocą: król, żołnierz, wojownik. Ta męskość, przy pozorach dekonstrukcji, powiela model tradycyjny, który w przypadku *Murów Hebronu* koniecznie musi zostać zakwestionowany, bo inaczej, powtórzmy, usprawiedliwiałby przemoc.

MIT I GWAŁT

Mury Hebronu, przedstawiające wszelkie relacje społeczne zachodzące między mężczyznami w jednopłciowych grupach, stanowią wręcz modelowy obraz homospołecznego kontinuum. Taką homospołeczną grupę oglądamy w rozdziale pod charakterystycznym i paradoksalnym tytułem *Miłość*: „Szesnastu mężczyzn, dwunastu mężczyzn, może tylko dziewięciu mężczyzn dzieli między siebie kawałki prześcieradła wielkości kartki szkolnego zeszytu. Potem pogrążają się w dusznych norach łóżek" (MH, s. 15).

Bohater wchodzi do tej męskiej grupy. Tu ma się sprawdzić, ma być sobą. Istotę i wagę męskości tej homospołecznej grupy podkreśla nieobecność kobiety, a właściwie jej obecność fantazmatyczna. Opowiadanie *Miłość* wciela bowiem paradoks Lacanowskiego diagramu różnicy seksualnej, czyli słynne „kobieta nie istnieje". To znaczy w kulturze (patriarchalnej) kobiecość realna nie może zaistnieć jako podmiot działania, a w tekście jest miejscem pustym, czekającym na wypełnienie fantazmatami. W analizowanym opowiadaniu ta „nierealność" kobiecości jest świadomie zaznaczona jako fantazmat masturbacyjny.

Czytajmy dalej. Na początku opowiadania *Maria*: „Kobiece imię i bezużyteczny penis" (MH, s. 17), na końcu: „Maria Magdalena z bezużytecznym penisem" (MH, s. 18). W symbolicznej inicjacji w męskość ten rozdział stanowi wyrazistą przestrogę, antyprzykład. Wynika z niego jednoznacznie, że bycie mężczyzną nie jest kwestią anatomii czy morfologii ciała. Mężczyzną trzeba się stać, trzeba nauczyć się nim być, trzeba umieć nim być. W przypadku bycia kobietą działa jakby odwrotny mechanizm – kobietą się jest po prostu, cokolwiek by się nie zrobiło. Bycie kobietą oznacza wręcz egzystencjalne domknięcie – nie istnieje naj-

[33] P.F. Murphy, *Introduction: Literature and Masculinity*, w: *Fiction of Masculinity*..., op. cit., s. 3.

97423033

mniejsza szansa na transgresję. W świecie *Murów Hebronu* to wręcz ontologiczna pułapka, z której nie ma wyjścia.

Maria jako antyprzykład ma moc bardzo silnie traumatycznej przestrogi – jeśli zaprojektowana w *Murach* lekcja męskości nie zostanie prawidłowo przerobiona, to można ulec redukcji do statusu cwela: „W ubraniu nie pranym od zawsze, tak szarym, że nie widocznym na tle ścian, krat, burych okien. Tak jak jej twarz. Właściwie trudno byłoby dostrzec, gdzie kończy się gors koszuli pełen plam, śliny, spermy, a gdzie zaczyna się twarz pełna krost, strupów, pokryta rzadkim wielomiesięcznym zarostem" (MH, s. 17). W bardzo zhierarchizowanym świecie *Murów* degradacja cwela dokonuje się procesualnie, co widoczne jest zwłaszcza na poziomie metaforyki. Pierwszym etapem jest feminizacja, następnie animalizacja, a ostatecznie reifikacja.

Cwel jest jednym z czterech „innych", w opozycji do których tworzy się tożsamość bohatera. Pozostali „inni" to: kobieta, władza i w pewnym sensie – dziecko. W radykalnej antropologii *Murów* kobieta jest bytem zdegradowanym, egzystencjalnym domknięciem. Z kolei władza ucieleśnia to, co złe, opresyjne, obezwładniające. Już na samym początku powieści dochodzi do znamiennego nałożenia się obu fantazmatów. Bohater fantazjuje o stosunku seksualnym z więzienną psycholog ubraną w mundur. „Czapka z orłem na podłodze jako rekwizyt" (MH, s. 13). W tej scenie męska seksualność bohatera krystalizuje się jako swego rodzaju broń, którą można wykorzystać przeciwko władzy, gdyby była kobietą.

Inny-dziecko objawia się w powieści bardzo delikatnie. Jego echo można odnaleźć w określeniu „małolat", za pomocą którego narrator *Opowieści jednej nocy* zwraca się do swojego rozmówcy. Inny-dziecko jest tu innym nietypowym. W przypadku cwela, kobiety i władzy swoistym mediatorem pomiędzy podmiotem a Innym jest seksualność. Tylko dziecko wykracza poza ten porządek.

Jednak Wielkim Innym jest w *Murach Hebronu* – cwel. To element radykalnie homofobicznego dyskursu, który staje się poważnym wyzwaniem nie tyle dla definicji męskości, co człowieczeństwa. Dobrze podsumowuje tę kwestię Stanisław Bereś: „Najbardziej szokujące w *Murach Hebronu* są opisy położenia cwela w więzieniu. To nie jest życie, ale koszmar. Głębszego upadku człowieka właściwie nie można sobie wyobrazić"[34]. Ale to on właśnie, mediując pomiędzy seksualnością, męskością, kobiecością i człowieczeństwem, znajduje się w samym centrum mitu.

[34] *Mur, czyli stany człowieczeństwa*, wywiad z A. Stasiukiem, w: S. Bereś, *Historia literatury…*, op. cit., s. 418.

97423033

René Girard w *Koźle ofiarnym*[35] argumentuje, że na początku każdego mitu leży rytualny kolektywny mord, który następnie musi zostać ukryty poprzez jego transcendowanie. Posiłkując się tym rozpoznaniem, chciałbym postawić hipotezę, że u źródeł Stasiukowego mitu „męskości" leży rytualny, kolektywny gwałt[36]. Po przeniesieniu mitu w sferę seksualności – a słowo „męskość" implikuje taki zabieg – wszystkie elementy analizy Girarda stają się zaskakująco aktualne i adekwatne.

Girard stwierdza: „[z]a każdym razem, kiedy jakieś świadectwo, ustne czy pisane, zdaje sprawę z aktów prześladowczych, pośrednio czy bezpośrednio kolektywnych, zadajemy sobie pytanie, czy zawiera ono również opis społecznego i kulturowego kryzysu, a więc ogólnego odróżnorodnienia (pierwszy stereotyp), opis zbrodni odróżnorodniających (drugi stereotyp) oraz czy desygnowani autorzy tych zbrodni posiadają znaki selekcji ofiarniczej, paradoksalne cechy odróżnorodnienia (trzeci stereotyp)"[37]. Gdy zadamy te Girardowskie pytania *Murom Hebronu*, okaże się, że odnajdziemy wszystkie trzy stereotypy prześladowcze.

Sytuacja więzienna sama w sobie jest stanem społecznego i kulturowego kryzysu. Więzi funkcjonalne i pozafunkcjonalne ulegają rozmyciu. Powstaje chaos, który trzeba opanować, ustanawiając wyraziste granice tożsamościowe, będące fundamentem zhierarchizowanych kast. Ludzie, frajerzy i cwele. Nieprzepuszczalność granic musi być ciągle pilnie strzeżona, aby ta atrapa ładu nie osunęła się w większy chaos, który społeczności nieustannie grozi. W scenie opisującej zbiorowy gwałt odnajdujemy ślady takiego nadmiernego osunięcia się w chaos (a trzeba pamiętać, że granica pomiędzy stanem naturalnym a nieładem jest tu bardzo płynna): „Wtedy było jakoś cienko ze szlugami. Przykręt. Nie było co jarać, a ceny były takie, że mózg stawał" (MH, s. 120).

Zbrodnią odróżnorodniającą są same akty (a raczej gwałty) homoseksualne[38], które choć powszechne (w istocie opozycja homo/hetero

---

35 R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

36 Porównaj: „(...) narządy płciowe i związane z nimi zachowania są potężnymi symbolami wstydu. Z tego powodu kastracja i gwałt są dwoma spośród najsilniej oddziałujących sposobów zhańbienia i poniżenia drugiej osoby". J. Gilligan, *Wstyd i przemoc. Refleksje nad śmiertelną epidemią*, tłum. A. Jankowski, przedmowa W. Osiatyński, Media Rodzina, Poznań 2001, s. 161. Książka Jamesa Gilligana to próba zrozumienia mechanizmów przemocy. I choć rzecz dotyczy przemocy „w ogóle", to książka skupia się przede wszystkim na więzieniach, co jest tym bardziej przekonujące, że autor był przez wiele lat psychiatrą w najcięższych amerykańskich zakładach karnych.

37 R. Girard, *Kozioł ofiarny*, op. cit., s. 26.

38 Charakterystyczne, że Jerzy Madejski (*Doświadczenie więzienne w prozie Andrzeja*

97423033

przekłada się tutaj na opozycję pasywne/aktywne), nie tracą swej mocy odróżnorodniającej.

Trzecim stereotypem jest posiadanie przez ofiary zbrodni znaków selekcji. I te znaki również odnajdujemy. Są to – jak pisze Girard – specyficzne stygmaty ofiarnicze, które w przekonaniu prześladowców prowokują postawy prześladowcze.

Opowiadanie *Maria* jest właściwie opisem znaków prześladowczych i jednocześnie przedstawieniem osoby, na której ma się dokonać ofiara. Fakt ten potwierdza – do pewnego stopnia ironiczne – przesunięcie prześladowanego w sferę *sacrum*. Jest on przecież więzienną Marią Magdaleną, świętą ladacznicą. Ogniskują się w nim cechy sakralne, bo przecież – dodatkowo – cała powieść Stasiuka jest pełna odniesień biblijnych. Stygmatem ofiarniczym jest tutaj zniewieścienie, które wyraźnie domaga się (seksualnej) kary. Gdy więc ofiara „Przymyka powieki o niewiarygodnie długich rzęsach" (MH, s. 17) – to rzęsy są w tym kontekście znakiem selekcji ofiarniczej.

Girard wspomina również o całym systemie przeniesień, tzn. zamiast ofiary z człowieka można dokonać ofiary ze zwierzęcia, które – jak powiada badacz – jest do prawdziwej ofiary w pewien szczególny sposób podobne. Można więc pokusić się o pewną analogię. Rytualny gwałt ze strony 121 poprzedza akt sodomii. Obiektem jest kot. Z tej perspektywy niepokojąco brzmi następujący opis Marii: „Skulona i czujna. Wsłuchana w mruknięcia mężczyzn. Odgłosy wściekłości albo pożądania. Uszy rozrośnięte do nadnaturalnych rozmiarów. Nietoperz kierowany zachciankami facetów" (MH, s. 17). Wydaje się, że można tu zauważyć projektowane przez Girarda podobieństwo ofiary zwierzęcej do realnej. Z drugiej strony zwierzę powinno mieć w sobie coś ludzkiego. I tak rzeczywiście jest: „Po jakimś czasie jeden z kotów zaprzyjaźnił się z nami" (MH, s. 89); „podniósł się raban, bo wszyscy lubili zwierzaka" (MH, s. 90). W ten sposób ofiarniczy krąg coraz bardziej się zacieśnia.

A to jeszcze nie wszystko. W opowiadaniu *Maria* znajdujemy następujące zdanie: „Twarz myta bardzo rzadko, bo cwel nie może dotykać naczyń z czystą wodą" (MH, s. 17). Z książki Girarda *Sacrum i prze-*

Stasiuka, w: *Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej*, cz. I: *Miłość*, pod red. I. Iwasiów i P. Urbańskiego, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1998) użył sformułowania „miłość homoseksualna" (s. 209). W *Murach Hebronu* – tak jak w więzieniach – nie ma „miłości homoseksualnej". Jest gwałt, czyli brutalne przestępstwo, częstokroć akceptowane tak przez więźniów, jak i strażników, jako sposób na regulację zależności między ludźmi. Patrz: J. Gilligan, *Wstyd i przemoc…*, op. cit.

97423033

moc[39] dowiadujemy się, że zwierzę ofiarne jest w symbolicznym sensie tego słowa nieczyste. Dopiero rytuał mordu ma moc oczyszczenia.

Najbardziej zaskakujący wydaje się fakt, że tak znakomicie przygotowana do rytuału ofiara ostatecznie – w porządku powieściowym – się nią nie staje. To jednak paradoks pozorny, zgodny z logiką przeniesień. Rytualny gwałt dokona się na zupełnie innej osobie: „Pamiętam raz, już za tym wyrokiem, pod celą mieliśmy takiego cwela nie-cwela. Wszyscy go gnębili, a on się cały czas buntował (...). Zresztą tak naprawdę to wcale nie był cwel, nie wyglądał" (MH, s. 120). I to właśnie on stanie się ofiarą. „Cwel nie-cwel", a więc ktoś, kto różni się, ale nie tak, jak powinien. Stoi na granicy. Zaciera różnice. Podważa stabilną definicję tożsamości. Niepokoi samym swym istnieniem. Ofiara – czyli zbiorowy gwałt – musi się dokonać, by granice znalazły się znów na swoim miejscu.

Z powieści Stasiuka wynika, że w więzieniu była pewna grupa osób spełniających rolę cwela, ale rytualny gwałt odbył się na osobie dość przypadkowej. Ta szczelina pomiędzy racjonalizacją aktu terrorystycznego (wygląda na cwela, jest cwelem, *ergo* zasłużył sobie na swój los) a jego faktycznym wykonaniem na osobie przypadkowej z innej kasty nie jest błędem, lecz istotną częścią efektywności terroryzmu[40], który kształtuje reguły życia więziennego, a jednocześnie reguły męskości. Efektywność terroru wynika z przypadkowości, z czającego się wszędzie zagrożenia.

Przypomnijmy sobie dynamikę tej sceny. Warunkiem przestania „bycia cwelem" jest zebranie dwudziestu paczek papierosów. Bohater robi to z najwyższym trudem. Rzuca swoim prześladowcom papierosy. Następnie „stoi i czeka, aż mu **powiemy**, że nie jest żaden cwel, tylko zwykły frajerzyna i niech sobie żyje i zdycha w spokoju, a nas to nie obchodzi" (MH, s. 121, podkreślenie moje). Z tego fragmentu wyraźnie wynika, że w tym świecie „bycie cwelem" jest w istocie performatywem, a prawodawcami i beneficjentami dyskursu są agresorzy. Bohater domaga się, aby została wygłoszona formuła performatywna, która zmieni jego status. Prawdopodobnie na początku „bycia cwelem" – choć tego z powieści się nie dowiemy – również taka formuła została, w ten czy inny sposób, wygłoszona. A jeśli tak, jeśli w świecie *Murów Hebronu* „bycie cwelem" jest performatywem, to znaczy, że każdy członek tamtejszej społeczności może nim zostać. Nikt nie jest z definicji wolny od zagrożenia. Moc performatywu może zmiażdżyć każdego. Logika ho-

---

[39] R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Wydawnictwo Brama, Poznań 1993.

[40] Por. rozdział *Toward the Gothic: Terrorism and Homosexual Panic* w książce E.K. Sedgwick, *Between Men*..., op. cit., zwłaszcza s. 88.

97423033

mofobicznego dyskursu wyklucza cwela, a jednocześnie dyscyplinuje wszystkich więźniów. Kształtuje definicję męskości.

Girard pisze: „Społeczeństwo stara się skierować przemoc na ofiarę względnie obojętną, która może być »poświęcona«, aby w ten sposób uchronić swoich własnych członków”[41]. Prześladowcy dokonują gwałtu, aby samemu nie zostać ofiarą. Jednocześnie ten akt jest najważniejszą i najbardziej brutalną w powieści lekcją męskości. Właściwie ogromnie paradoksalną: aby potwierdzić swój status człowieka – czyli potwierdzić swoją męskość i szczególnie rozumianą heteroseksualność jednocześnie – prześladowcy muszą dokonać aktu homoseksualnego. Rytualny gwałt stoi tu na straży definicji męskości[42]. Jeśli się poza nią wypadnie, człowiek staje się niczym, w sensie jak najbardziej dosłownym przeobraża się w naczynie na gwałt. Siłą motywującą jest strach – nikt nie jest poza podejrzeniem, a performatywu nie da się odwołać.

Okazuje się więc, że na początku i w samym centrum Stasiukowego mitu męskiej wspólnoty znajduje się milczący i bezwolny cwel, złożony na ołtarzu męskiej seksualności[43].

---

41 R. Girard, *Kozioł ofiarny*, op. cit., s. 7.

42 Gwałt nie ma tu wymiaru *stricte* seksualnego. To raczej sposób na segregowanie ludzi: prawdziwy spektakl władzy, rytuał dominacji i podporządkowania, a zarazem język symboliczny. Gilligan w swej książce *Wstyd i przemoc* podaje wstrząsające przykłady i jeszcze bardziej wstrząsające statystyki. Po gwałcie, czyli „symbolicznym – społecznym i psychologicznym – pozbawieniu (...) męskości nowo spreparowana »chłopaka« stawała się specyficznym połączeniem prostytutki i niewolnicy, którą mogli sprzedawać i kupować różni rajfurzy, panowie czy właściciele” (s. 179). I dwie strony dalej: „Mężczyźni będą walczyć – często na śmierć i życie – zarówno o to, by zgwałcić, jak i o to, by uniknąć gwałtu, by odebrać »chłopakę« innemu więźniowi, z powodu zazdrości seksualnej, by udowodnić, że są »prawdziwymi« mężczyznami, a nie homoseksualistami (w takiej formie, w jakiej terminy te definiowane są w owej homofobicznej subkulturze). Cały ten system jest tak poniżający, upodlający, hańbiący i upokarzający, tak szkodliwy dla ich poczucia własnej wartości i tak destrukcyjnie wpływający na ich poczucie tożsamości płciowej, że niektórzy dosłownie wariują i zaczynają mieć zwidy i urojenia w reakcji na ciągłe podważanie tego, czy są mężczyznami, co sprawia, że śmierć przestaje być dla nich straszna” (s. 181). Dlatego sądzę, że lektura *Murów Hebronu* nieuwzględniająca przemocy – zwłaszcza tej związanej z definicją męskości, czyli motywowanej homofobią – jest nawet nie tyle „ślepa”, co niezupełnie uczciwa.

43 W tym miejscu warto zacytować ostatnie zdanie książki Gilligana: „Jeśli chcemy zapanować nad przemocą, to musimy zacząć od zdefiniowania na nowo pojęć męskości i kobiecości”. J. Gilligan, *Wstyd i przemoc*..., op. cit., s. 278.

97423033

„EFEKT KOBIETY"

Warto zapytać jeszcze o kompozycję i podmiot utworu. *Mury Hebronu* mają postać dość skomplikowaną, plasują się gdzieś na przecięciu powieści i cyklu opowiadań. Pisze o tym Bogumiła Kaniewska: „Autor zachowuje się tak, jakby miał do czynienia z materią powieściową: w cykl jednorodnych stylistycznie opowiadań wprowadza (niesymetrycznie, bo jako przedostatnie) *Opowieść jednej nocy*. Przerywa w ten sposób wstrząsający ciąg obrazów więziennej, skrajnie fizjologicznej egzystencji uporządkowanym fabularnie, klasycznym monologiem wypowiedzianym (...) który stanowi spowiedź z życia recydywisty. *Mury Hebronu* zyskują kształt cyklu opowiadań stanowiących ramę dla mikropowieści"[44]. W ten sposób podmiot utworu – doskonale wyczuwalny osobowy „wspólny mianownik" wszystkich części *Murów* – jest przez większą część książki niemy.

W *Opowieści jednej nocy* funkcję narratora przejmuje starszy więzień, który opowiada młodszemu swoje życie. Ta sytuacja narracyjna, dominująca w powieści, ma wymowę nieomal paradygmatyczną, a sama narracja stanowi rodzaj platońsko-derridiańskiego *pharmakonu*, a zatem leczy i truje jednocześnie.

Leczy, ponieważ dzięki opowieści można zapomnieć o więziennej rzeczywistości. Ona ucisza agresję i wyzwala przyjemność, prawdziwe *Lust zu fabulieren*. Na tę funkcję narracji *Opowieści jednej nocy* wskazywał sam Stasiuk[45]. W powieści figurą tego aspektu opowiadania jest postać studenta okularnika. „Jak on potrafił nawijać! Całe noce małolat. Całe noce. Za co się nie wziął, to mu takie historie wychodziły, że w książkach nie przeczytasz. O wszystkim bajerzył. O sobie, o życiu, o filmach, o tych swoich farmazoństwach. Wszystko potrafił opowiedzieć" (MH, s. 142). I jak prawdziwa męska Szeherezada potrafił opowieścią uciszyć przemoc, zawiesić relacje władzy. „Jak gasili światło, to wszyscy przychodzili do niego na kojko. Nawet frajerstwo bliżej pod-

---

44 B. Kaniewska, *Śladami Tristrama Shandy*, Biblioteka Literacka „Poznańskich Studiów Polonistycznych", Poznań 2000, s. 97.

45 „Wiezienie to taki rodzaj świata, który składa się głównie z opowieści, bo tam nic innego nie ma. (...) To chciałem pokazać, więc funkcją narracji w *Opowieści jednej nocy* jest przede wszystkim ucieczka w inną rzeczywistość. Wiesz pewnie, że w pudle funkcjonują kolesie, którzy za papierosy idą pod cele i opowiadają? Mają taki dar więziennego Homera. Mówi się do takiego na przykład: »Słuchaj! Dostaniesz trzy paczki papierosów, ale przychodzisz na całą noc i opowiadasz filmy«. Wyobrażasz sobie? Filmy, które już obejrzałeś! I ta opowieść trwa dłużej, kurwa, niż film". *Mur, czyli stany człowieczeństwa*, op. cit., s. 422–423.

97423033

chodziło i nikt ich nie gonił, bo wszyscy zasłuchani byli. A on nic tylko nawijał" (MH, s. 142).

Ale ta sama narracja, lecząc, truje. *Opowieść jednej nocy* to podręcznik reguł życia więziennego i reguł męskości. To także lekcja więziennej mowy. *Opowieść* jest przecież odbiciem „tajemnej gwary więziennej" (o funkcji magicznej) i wynikającej zeń wizji świata. Pewne pojęcie o tej kwestii daje *Słownik tajemnych gwar przestępczych*, gdzie we wstępie czytamy: „Jedną z największych i najpilniej strzeżonych tajemnic tego świata jest język. Hermetyczny, głęboko zakonspirowany (...). Odzwierciedla także mentalność przestępców, stanowi system wartościowania i kształtowania nakazów i zakazów postępowania"[46]. Stasiuk w swojej recenzji ze *Słownika* dodaje: „Język więzienny przechował niemal bez szwanku magiczną (dosłownie) strukturę, właściwą zamkniętym społeczeństwom plemiennym"[47]. Ten „magiczny" język strukturyzuje porządkowane za pomocą władzy relacje między ludźmi[48]. Słowo może mieć tu, jak pokazywałem na przykładzie „cwela", moc performatywu. Język i reguły muszą zostać zinternalizowane, w przeciwnym wypadku można ulec redukcji lub po prostu zginąć. Narracja *Opowieści* nie tylko służy przyjemności, ale również aplikuje więzienny *dyskurs męskości*. Zatem bohater *Murów Hebronu* znajduje się nie tylko w więzieniu, ale przede wszystkim w *więzieniu dyskursu* (skrajnie mizoginicznego i homofobicznego). I tak jak w Foucaultowskim panoptikonie, strażnik przestaje być potrzebny, bo wszyscy więźniowie sami gorliwie przestrzegają zinternalizowanych reguł dyskursu męskości, wiedząc, czym grozi wypadnięcie poza nie. Ta perspektywa pozwala na inne spojrzenie na *Mury Hebronu*.

Stasiuk w rozmowie z Beresiem domagał się, by spojrzeć na jego debiutancki utwór jak na poezję. Taka perspektywa jest do pewnego stopnia uprawomocniona w wypadku początkowych krótkich opowiadań, tych „epifanii spod celi" wedle określenia Jerzego Pilcha. Krótkie zdania, jakby wypowiadane na wydechu, zagęszczenie sensu, niemożliwy do wyartykułowania ból, echolalia, a wszystko w skrajnej sytuacji egzystencjalnej, gdy bohaterowi pozostaje tylko jego ciało. Takie usytuowanie „poetyckości" przywodzi na myśl rozważania Julii Kristevej z *Rewolucji języka poetyckiego* i zbudowanej na tej podstawie defini-

46 K. Stępniak i Z. Podgórzec (współpraca), *Słownik tajemnych gwar przestępczych*, Puls, Londyn 1993, s. 5.

47 A. Stasiuk, *Słownik zamkniętego świata*, „Gazeta Wyborcza" (dodatek „Książki"), nr 210 z 08.09.1993, s. 9.

48 Warto prześledzić dokładnie, co w kodzie więziennym oznaczają takie słowa, jak: 'człowiek' 'frajer' czy 'cwel'.

97423033

cji literatury/poezji kobiecej dokonanej przez Grażynę Borkowską. Badaczka zauważa: „Julia Kristeva w książce poświęconej strukturze języka poetyckiego pisze o języku matriarchalnym. Byłby to sposób mówienia wyzwolony spod logicznych reguł dyskursu »męskiego«. W fazie pre-edypalnej słowo odzyskuje związek z ciałem mówiącego, z rytmem jego narządów głosu. Kto może przemawiać językiem matriarchalnym? Dziecko, awangardowy poeta, wariat, odstępca, eksperymentator, a zatem niekoniecznie kobieta”[49].

Czy zatem Stasiuk w tych inicjalnych fragmentach pisze poezję kobiecą? Czy sytuacja skrajna – osaczenia, karceru, zamknięcia w ciele – pozwoliła na dotarcie do tego, co Kristeva nazywa semiotyką, a co słychać „w rytmach, intonacjach i w echolaliach dziecięcych”[50]? Z całą pewnością, bowiem początkowe fragmenty doskonale egzemplifikują zaprojektowaną, głównie na podstawie Kristevej, definicję literatury/poezji kobiecej Grażyny Borkowskiej. Przypomnijmy: „Nie wszystkie utwory napisane damską ręką stanowią przykład literatury kobiecej. Płeć nie determinuje kształtu dzieła. Przyjmijmy, że o literaturze/poezji kobiecej możemy mówić wtedy, kiedy przedmiot utworu odsłoni swą płciowość, dokona seksualnej samoidentyfikacji”[51]. Ta definicja bywała ostro krytykowana, ale jeśli potraktujemy ją nie ontologicznie, lecz strategicznie, to okaże się, że w początkowych partiach *Murów Hebronu* Stasiuk oddaje rytm Kristevowskiej semiotyki i pisze poezję kobiecą.

Tym bardziej, że moc paradoksu generuje dalszą interpretację. Druga część powieści – *Opowieść jednej nocy* – to monolog wypowiedziany, zapis reguł dyskursu męskości. Podmiot utworu jest tutaj słuchaczem/uczniem. Jego obecność jest doskonale wyczuwalna – opowiadacz często się do niego zwraca. Sam podmiot jednak milczy. Nie może nic powiedzieć, nic wyartykułować. Ta „milcząca obecność” – by użyć tytułowego sformułowania z książki Elżbiety Adamiak o pozycji kobiet w Kościele – świetnie oddaje to, co Kristeva nazywa „efektem kobiety”. Filozofka stwierdza: „»Efekt kobiety« w naszych monoteistycznych i kapitalistycznych społeczeństwach to szczególny stosunek do władzy i równocześnie do mowy, czyli do władzy sprawowanej poprzez język (...). Ten szczególny stosunek polega nie na posiadaniu, lecz na byciu swego rodzaju niemą podporą, robotnicą za kulisami, rodzajem ukrytej

---

[49] G. Borkowska, *Metafora drożdży. Co to jest literatura/poezja kobieca,* „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4, s. 37.

[50] *Kobiety*. Rozmowa Elaine Bouquey z Julią Kristevą, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4, s. 278.

[51] G. Borkowska, *Metafora drożdży*..., op. cit., s. 38.

97423033

pośredniczki. Ten sposób funkcjonowania językowego (ale także społecznego) w odniesieniu do mowy nazwałam semiotyką”[52].

Zatem słuchacz *Opowieści jednej nocy* znajduje się w historycznej pozycji kobiety. Wchłania reguły męskiego dyskursu, ale sam nie może nic wyartykułować. Jego odczucia są zapośredniczone, wiadomo o nim tylko to, co odbije się w relacji opowiadacza. Ślizga się po powierzchni dyskursu. Jest, ale jest niemy. Tylko jeden jedyny raz w opowieści odbija się wyraźnie *reakcja* słuchacza. I dzieje się to właśnie w kluczowej scenie zbiorowego gwałtu: „Widzę, że ci się to średnio podoba” (MH, s. 122) – mówi opowiadacz. Korzystając z koncepcji Kristevej jako strategicznego modelu, można zauważyć, że to jedyne miejsce ekspresji emocji słuchacza w *Opowieści*, ten niemy, zakneblowany krzyk protestu – to jakby wygięcie dyskursu. Tę spontaniczną, związaną z ciałem, reakcję słuchacza można potraktować jako „przedartykulacyjne uzewnętrznienie energii popędowej, naruszające spójność »semantyki« tekstu oddolnie, od strony tego, co Kristeva nazywa semiotyką”[53], jak pisze Krystyna Kłosińska w studium *Kobieta autorka* o Gabrieli Zapolskiej. Stasiuk, poprzez szczególne usytuowanie podmiotu utworu, nieustannie igra z „efektem kobiety”.

Ostatnia część książki Stasiuka zatytułowana *Mury Hebronu* jest opisem więźnia, odmierzającego swoje kroki w celi i rutynowo wykonującego więzienne obowiązki, który następnie wychodzi ze swego miejsca odosobnienia w kierunku Hebronu, biblijnego miejsca schronienia dla przestępców. Bohater ucieka ze świata prawdziwych mężczyzn. Innymi słowy: chce uciec z więzienia dyskursu.

Mury Hebronu inicjują mit (powrotu do) męskości w twórczości Andrzeja Stasiuka. Można się tylko zastanowić, co jest jego siłą motoryczną. Bo może wcale nie jest nią ekstaza, ale strach. Przerażenie tym, co Stasiuk zobaczył.

ABIEKT, CZYLI WSTRĘT W PO(D)MIOCIE

Cwel z *Murów Hebronu* przypomina Kristevowski abiekt, czyli – jak komentuje Tomasz Kitliński – „to, co nie jest w pełni ani przedmiotem, ani podmiotem (abiekt, czyli ani subiekt, ani obiekt). Stanowi on jednak obszar podmiotowości, gdzie gromadzi się to, co nieakceptowane

[52] *Kobiety*. Rozmowa Elaine Bouquey z Julią Kristevą, op. cit., s. 276.
[53] K. Kłosińska, *Kobieta autorka*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4, s. 110.

97423033

społecznie: nieczystość, nikczemność, ohyda. Wzbudza tyleż wstręt, co i fascynację. W życiu społecznym to w abiekcie ogniskuje się nienawiść i przemoc”[54]. Etymologicznie abiekt to „odrzutek: łaciński czasownik *jacere* »rzucać, miotać« wraz z dodaniem prywatywnego przedrostka *a-* znaczy bowiem »odrzucać«. Pole semantyczne obejmuje »pomiatać czymś«, »pogardzać«, »upodlać«”[55]. Kitliński proponuje, aby abiekt oddać po polsku jako „pomiot”[56], co uwypukla związek z podmiotem, jego krążenie na granicy podmiotu. I dodaje: „(...) abiekt tkwi wewnątrz podmiotu. Skoro szukamy i zabijamy **kozła ofiarnego**, nie potrafimy poradzić sobie z własnym abiektem w nas”[57].

Cwel u Stasiuka jest *abiektem* męskiego podmiotu. Jest pomiotem: jego status może i jest podważany jak spółgłoska ‘d’ w podmiocie. Stanowi – na płaszczyźnie tego, co Kristeva nazywa semiotycznym – nieprzekraczalną linię demarkacyjną, która oddziela męski podmiot od tego, co wstrętne i co mu nieustannie zagraża. Pomiot musi nieustannie być wypluwany/wydalany i niszczony, bo inaczej męski podmiot prozy Stasiuka może ulec dezintegracji. Cwel ciągle zagraża, jest elementem tego, co przedwyobrażeniowe i nieusuwalne.

Samo słowo „cwelować” ma – w słowniku tajemnych gwar więziennych – bardzo szerokie znaczenie. Tak jak u Stasiuka. Charakterystyczny jest fragment powieści *Dziewięć*, gdzie ponownie zbliżamy się do poczucia *abiektu*. I to w zupełnie pierwotnej formie: wydzielin ciała i jedzenia. Fragment przedstawia wspomnienia z szalonej młodości Bolka i Pakera, których słuchaczką jest rozentuzjazmowana Syl.

> – A pamiętasz sklep?
> – Który?
> – No ten, cośmy zrobili.
> – A który?
> – Ten na samym początku.
> – Warzywniak?
> – Trzysta złotych bilonem, sześć butelek oranżady i naszczałeś do beczki z ogórkami.
> – Baleronku! Naprawdę to zrobiłeś? – Syl klasnęła w dłonie.
> – Boluś nie takie rzeczy robił – powiedział z dumą Paker. – No, ale potem nie mógł jeść ogórkowej, bo matka w tym warzywniaku robiła zakupy. Musiał

[54] T. Kitliński, *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus, Kraków 2001, s. 48. W tym samym rozdziale Kitliński przedstawia Kristevowską wizję abiektu w antysemickich filipikach Louisa Ferdinanda Céline’a. Podobieństwo Céline’owskiego Żyda i Stasiukowego cwela jest uderzające. I wstrząsające.

[55] Ibidem, s. 48.

[56] Zaznaczając, że pomysł pochodzi od Ewy Mikiny.

[57] T. Kitliński, *Obcy jest w nas*..., op. cit., s. 48 (podkreślenie moje).

97423033

uważać na surówki, sałatki, na wszystko. Właściwie to nie jadł żadnej zupy, bo gotowała się w tym samym garnku co ogórkowa (...).

– A dlaczego nie mógł? – zaciekawiła się Syl.

– Nie tylko on. Ja też, chociaż ogórkową bardzo lubiłem.

– Ale dlaczego?

– No bo beczka, ogórki i woda po ogórkach były już **przecwelone**. I bańka, w której matka przynosiła ogórki, i nóż którym kroiła, i garnek. Wszystko po kolei. A przecwelowanego się nie tyka. (D, s. 134, podkreślenie moje)

Stasiuk odwołuje się tutaj do języka więziennego (który ma funkcję magiczną[58]), ale jednocześnie do specyficznej mentalności i reguł kształtujących ten świat (także reguł magicznych). Są to zasady, które na najgłębszym poziomie (semiotycznym) regulują prozę Stasiuka. Ujawniają się w zderzeniu z ciałem, z impulsami i popędami (w znaczeniu Freudowskim) ciała.

Ciekawe, że dla Kristevej wstręt związany z jedzeniem jest niejako pierwotnym, najwcześniejszym poczuciem *abiektu*[59]. Filozofka pisze: „M d ł o ś c i sprawiają, że wzdragam się na myśl o śmietance, i oddzielają mnie od matki i ojca, którzy ją proponują. »Ja« nie chcę żadnego z tych pierwiastków, znaków ich pragnienia; »ja« nie chcę słuchać; »ja« tego nie wchłaniam, »ja« to wydalam. Ponieważ jednak jedzenie nie jest »innym« dla »mnie« obecnej jedynie w ich pragnieniu, to w istocie wydalam s i e b i e, wypluwam s i e b i e, czuję odrazę do s i e b i e dzięki temu samemu działaniu, w którym »ja« domagam się ustanowienia siebie"[60].

Płynna granica tożsamości, która w tym samym odruchu wypluwa i kształtuje, to również część symbolicznego pejzażu prozy Stasiuka.

---

58 Porównaj wypowiedź samego Andrzeja Stasiuka, *Słownik zamkniętego świata*, „Gazeta Wyborcza" (dodatek „Książki"), nr 210 z 08.09.1993, s. 9: „W swojej warstwie więziennej przekazuje nam obraz świata archaicznego, świata, dla badania którego naukowcy wyruszają w podróże na dalekie wyspy. Język więzienny przechował niemal bez szwanku magiczną (dosłownie) strukturę, właściwą zamkniętym społeczeństwom plemiennym. Chociażby niezwykła liczba i rozmaitość tzw. bluzgów. Nie są to po prostu obraźliwe słowa, ale słowa-rzeczy, które bezpośrednio kalają adresata i ich stosowanie obwarowane jest specjalnym rytuałem. Ich użycie może pociągnąć za sobą społeczną, moralną i fizyczną degradację. W jednej chwili strącają w niebyt albo z niego podnoszą. »Bluzg« nie jest pyskówką. Jest przekleństwem w sensie klątwy, która ma natychmiastową i rzeczywistą moc. Dlatego też »skiciorować« na pewno nie znaczy »obrócić w żart skierowaną do siebie obelgę«. Więzienny świat jest podzielony i język oddaje to idealnie. Dwie sfery – czystości i nieczystości, albo jak chcą antropologowie, *sacrum* i *profanum* – są od siebie kategorycznie oddzielone".

59 „Food loathing is perhaps the most elementary and most archaic form of abjection". J. Kristeva, *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. L. Roudiez, Columbia University Press, New York 1982, s. 3.

60 Ibidem, s. 3, podkreślenie autorki. Polskie tłumaczenie fragmentu: Iwona Kurz.

97423033

Chodzi o zbiorową tożsamość mężczyzn-ludzi. Zacytujmy dalszą część rozmowy między Bolkiem, Pakerem i Syl:

> – Jak na to prawilnie nie patrzeć, to całe osiedle musiało się przecwelić, bo w końcu całą tę beczkę ktoś oszamał. I właściwie wszystkie garnki, talerze, noże, łyżki, stoły, cały ten kuchenny sprzęt na osiedlu były do wyjaśnienia. Chodziliśmy z Bolusiem po ulicach i kombinowaliśmy: ten przecwelony, tamten pewnie też, a tamten to już na amen i na wszelki wypadek nie podawaliśmy nikomu ręki. (...)
>
> – To trochę jak eids – powiedziała Syl.
>
> – Nie bardzo, bo lekarz nie wykryje, a **koledzy wiedzą**.
>
> – Chciałabym kiedyś zrobić coś takiego – powiedziała Syl i spojrzała na Bolka.
>
> – Ale byś nie zrobiła – odpowiedział Bolek.
>
> – Dlaczego?
>
> – Niech ci Paker powie. On jest ekspert.
>
> – No bo od dziewczyny się nie liczy. Mogłabyś tam wleźć i tydzień siedzieć, skolko ugodno i to, i owo, i co najwyżej smak by się zmienił.
>
> – To jest niesprawiedliwe – powiedziała Syl i zrobiła się trochę obrażona.
>
> – Nikt nie mówi, że jest – odpowiedział Bolek. (D, s. 134–135, podkreślenie moje).

W ten sposób została opisana tożsamość mężczyzny, a właściwie zbiorowa tożsamość mężczyzn w prozie Stasiuka, poprzez wyznaczenie tabu od-gradzającego. Tożsamość opiera się na morfologii męskiego ciała i jego granicach, które są niebezpieczne, bo przepuszczalne. Tu sens się fałduje. Granice ciała stają się podstawą homospołecznego porządku, i dlatego „lekarz nie wykryje, a koledzy wiedzą".

Warto zauważyć, że ta granica tożsamości, zarysowana przez figurę cwela, nie występuje tylko w *Murach Hebronu* czy *Dziewięć*. Można ją odnaleźć także w innych książkach Stasiuka, zwłaszcza w *Białym kruku* i *Przez rzekę*. Śledztwo w tej sprawie przebiega poprzez odszukanie zakłóceń w czystości, metafizyce męskiego ciała. Czystość (a więc jednorodność, homogeniczność) męskiego ciała u Stasiuka zakłócają te cechy, które mogą być odczytane jako nie do końca męskie. One dezintegrują tożsamość. Zatem tym semiotycznym Innym nie jest u pisarza homoseksualista jako taki (ten przecież, w osobie Wasyla, jest ważną postacią *Białego kruka* i *Przez rzekę*), ale cwel (choć niewykluczone, że w tej antropologii związek między nimi nie jest radykalny, lecz „płynny").

Cechą wyróżniającą, będącą jednocześnie stygmatem ofiarniczym i śladem *abiektu* – jest zniewieścienie (modelem pozostaje cwel z *Murów Hebronu*, zwłaszcza Maryśka z opowiadania *Maria*). Wręcz szokujące jest podobieństwo naznaczonych (*abiektem*) bohaterów z bardzo odległych od siebie pozycji w dorobku Stasiuka. Wyglądają niezwy-

97423033

kle podobnie, a często są opisywani za pomocą tych samych określeń. W *Białym kruku* taką figurą cwela jest bezimienny bohater, którego Wasyl Bandurko podrywa w schronisku: „Nawet Wasyl Bandurko wymknął się na chwilę. Rozmawiał z jakimś chłopaczkiem o **długich falujących włosach**. Przez te włosy nie widziałem jego twarzy, lecz tylko dłoń, którą podnosił papierosa, szczupłą, białą, dziewczęcą" (BK, s. 172–173, podkreślenie moje). I kilka stron dalej: „Bandurko siedział pod ścianą, a jego **długowłosy** koleżka obok, jak w autobusie, i mogłem zobaczyć szczupłą nerwową twarz, z której alkohol powoli ścierał urodę" (BK, s. 195, podkreślenie moje). „Koleś nie podniósł głowy. **Dwa pasma ciemnych włosów sięgały prawie do kolan**. Nie pasował do tej bandy głośnych, nie ogolonych samczyków w kraciastych koszulach. Czubek nosa wyzierający zza czarnej, lekko ozłoconej zasłony był jakiś cienki i delikatny, a w silniejszym świetle może nawet przezroczysty" (BK, s. 210, podkreślenie moje). W zbiorze *Przez rzekę* w opowiadaniu *Kruger* odnajdujemy bardzo podobną postać: „Od strony Krugera podszedł **długowłosy** chłopak o szarej wynędzniałej twarzy. Trzymał przy sobie kartonik z nagryzmolonym napisem, że jest chory, prosi o wsparcie, bardzo dziękuje, czyli to, co zawsze. Na szyi miał potrójny sznur paciorków" (PR, s. 136, podkreślenie moje). Z kolei w powieści *Dziewięć* cwelem/abiektem jest syn pana Maksa: „Nie wiadomo skąd pojawił się ten chudy facet. Po prostu wyszedł zza pleców Bolka i stanął przy biurku. Miał na sobie obcisłe dżinsy i żółty podkoszulek. **Długie szare włosy** zasłaniały mu twarz i Bolek nie mógł odgadnąć jego wieku" (D, s. 118, podkreślenie moje).

Wszyscy wymienieni tutaj bohaterowie są do siebie niezwykle podobni, a wspólnym mianownikiem jest rzecz jasna zniewieścienie. Uderza podobieństwo charakterystyki – zwłaszcza nieustannie i jakby nieświadomie pojawiające się w takich wypadkach długie włosy, które stają się atrybutem modelu cwela/abiektu w powieściowym imaginarium Stasiuka[61]. Jednak podobieństwa idą dużo dalej, stwarzając powieściową przestrzeń abiektalną. Naznaczeni bohaterowie zawsze pojawiają się w momentach zagęszczenia męskości czy, mówiąc inaczej, nasilenia pragnienia homospołecznego, kiedy kobiet nie ma (albo są zmarginalizowane), a relacje między mężczyznami – emocjonalne w *Białym kruku*, mistrzowsko-uczniowskie w *Krugerze*, funkcjonalne w *Dziewięć* – są

[61] Porównaj: „»Wiesz, Boluś, ja się boję, że on jest... no wiesz... To źle tak o własnym dziecku, ale... no, kurwa, chyba jest pedałem«. Pan Max splótł dłonie na blacie i spuścił głowę. »Szefie, może nie...« – powiedział cicho Bolek – »Jakby się trochę **ostrzygł**...«. »Boluś, czy ty myślisz, że to od **włosów** zależy? Bystry jesteś, ale czasem nie za bardzo (...)«" (D, s. 119, podkreślenie moje).

97423033

bardzo bliskie. Po drugie – ci bohaterowie nigdy nie mają imion. Są mniej lub bardziej anonimowi, określani za pomocą sformułowań typu: koleś, długowłosy, młody. Ta anonimowość podkopuje ich podmiotowość, uniemożliwia podstawową identyfikację (ja to ja). Co prawda narrator *Opowieści jednej nocy* wymienia imiona cweli – „Te wszystkie Marysie, Ziuty, Krysie, Gienie, ile tego było" (MH, s. 42), nie wspominając o samym Marii – ale bardziej niż imiona są to znaki ich podrzędnego statusu. Po trzecie – milczą[62]. Nigdy nie jest im dane cokolwiek powiedzieć. Są milczącą materią umożliwiającą funkcjonowanie homospołecznego mechanizmu. Po czwarte zaś – rzecz najważniejsza i najbardziej znamienna – zawsze są obiektem fizycznej lub symbolicznej przemocy, która zazwyczaj kończy się ich śmiercią. Są anihilowani, giną trochę jak rzeczy, co w tym porządku jest najzupełniej logiczne: nie są przecież podmiotami, lecz pomiotami. Cwele w *Murach* są nieustannie gwałceni (co mniej ma wymiar seksualny, a bardziej jest spektaklem władzy), niedoszły kochanek Bandurki zostaje upokorzony przez bezimiennego narratora, syn pana Maksa ginie w niewyjaśnionych okolicznościach. Najbardziej znamienna jest scena z opowiadania *Kruger*, scena luźna, którą bez uszczerbku dla całości można by wyciąć. Żebrzący „długowłosy chłopak o szarej wynędzniałej twarzy" jest anihilowany dosłownie jak rzecz (bez powodu i bez godności), co zostaje przedstawione powoli i ze szczegółami. To niszczenie abiektu.

W ten sposób uzyskujemy nie tylko obraz funkcjonowania *gender* w prozie Stasiuka, ale również tryb produkcji Innego, a jednocześnie męskiej tożsamości. Znaki zniewieścienia są tutaj zakłóceniem fenomenologii męskiego ciała, jak również granicą tego, co wewnętrzne (męskie) i tego, co zewnętrzne (Inne). Wzdłuż tej osi tworzy się spójność męskiej tożsamości, zakłócanej przez abiekt, który jako część męskiego podmiotu musi zostać wydalony, a następnie anihilowany. W ten sposób męskie ciało zostaje „oczyszczone".

O takim sposobie tworzenia się tożsamości pisze Judith Butler, która w ostatnim rozdziale *Gender Trouble* odwołuje się do Kristevowskiej koncepcji abiektu:

> Granica ciała, podobnie jak różnica między zewnętrznym a wewnętrznym, została ustanowiona przez odrzucenie czegoś, co pierwotnie stanowiło część tożsamości, i przez przewartościowanie tego czegoś w skalaną inność. Do Kristevej odwołuje się Iris Young, gdy próbuje zrozumieć seksizm, homofobię i rasizm. Jej zdaniem, oczyszczenie ciał, tak by mogły przyjąć swoją płeć, sek-

[62] Syn pana Maksa wypowiada kilka krótkich zdań, ale nie mają one większego znaczenia.

97423033

> sualność i/albo kolor, polega na „wydaleniu", a następnie odczuciu „wstrętu", który scala dominujące w kulturze tożsamości wzdłuż osi zróżnicowania na płeć/rasę/seksualność. Zgodnie z tą interpretacją myśli Kristevej, działanie wstrętu może spajać „tożsamości" dzięki wykluczeniu i dominacji, które prowadzą do powołania Innego albo grupy Innych. „Wewnętrzny" i „zewnętrzny" świat podmiotu ustanawia dzieląca je granica i bariera podtrzymywana w celu regulacji i kontroli społecznej[63].

Tę granicę podważają „otwory ciała", a zwłaszcza kanały ekskrementalne[64]. Nic zatem dziwnego, że w najbardziej „abiektalnym" tekście Stasiuka, w *Murach Hebronu*, newralgicznym punktem produkcji tożsamości jest gwałt analny, a cytowany powyżej opis oddzielenia przestrzeni „swojej" od „skalanej" w *Dziewięć* odbywa się za pomocą ekskrementalnych wydzielin ciała. Funkcja wydalania tworzy niejako model, dzięki któremu osiągane są inne formy różnicowania tożsamości[65]. Cwel/abiekt w *Murach* znajduje się jeszcze na początku, u źródeł mitu, a jednocześnie wewnątrz podmiotu, a potem zostaje „wydalony" na zewnątrz.

Podsumowująca i najstosowniejsza w tym miejscu będzie zatem następująca konstatacja Butler: „Tak oto opisany został tryb, w którym Inni stają się gównem"[66].

WYPRAWA PO MIŁOŚĆ I ŚMIERĆ

W tym szaleństwie jest metoda.

Szekspir

Białego kruka można by określić mianem opowieści o napięciach w homospołecznym kontinuum. O pęknięciach, niekongruencjach i niebezpiecznych przesunięciach.

Historia nie wydaje się bardzo skomplikowana. W streszczeniu Przemysława Czaplińskiego wygląda następująco:

63 J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York–London 1990, s. 133 (korzystam z tłumaczenia Iwony Kurz). Fragmenty trzeciego rozdziału *Gender Trouble* (*Subversive Bodily Acts*) ukazały sie w polskim tłumaczeniu – patrz: J. Butler, *Zapis na ciele*, tłum. I. Kurz, „Dialog" 2003, nr 10, s. 94–106.

64 J. Butler, *Gender Trouble...*, s. 133.

65 Ibidem, s. 134.

66 „(...) this is the mode by which Others become shit". J. Butler, *Gender Trouble*..., op. cit., s. 134. Tłumaczenie Iwony Kurz.

97423033

> Oto pięciu „dorosłych chłopców" po trzydziestce, za namową jednego z paczki (Wasyla Bandurko), postanawia wyruszyć w góry (Bieszczady, luty 1993) – na wyprawę w poszukiwaniu zagubionego sensu życia. Wyprawa zmienia się szybko z przygody chłopięcej w męską, z wycieczki w ucieczkę przed obławą, po tym jak jeden z grupy, Kostek, zaatakował wopistę (nie wiemy: zabił czy pobił?). W grupie uciekającej przed prawdopodobnym pościgiem (nie wiemy, czy wszczętym), trapionej przez choroby (Gąsior) i rany (Mały), walczącej w zimowych warunkach o przetrwanie i rozdartej wewnętrznym konfliktem, dochodzi wreszcie do rozprawy ostatecznej. Część grupy, związana starszą przyjaźnią, solidarnie przeciwstawia się uzurpatorskiemu przywódcy i sprawcy nieszczęść, który zawsze był traktowany trochę jak obcy. W wyniku walki giną obaj pomysłodawcy eskapady (Kostek zabija Wasyla, sam zaś spada w szczelinę skalną), a pozostała trójka rusza w drogę powrotną[67].

Ta opowieść wywołała skrajne reakcje krytyczne: od ironicznych i dezawuujących („*Biały kruk* to świetna powieść dla młodzieży męskiej w wieku poborowym"[68], jak pisał Dariusz Nowacki), po subtelną analizę wzniosłości cytowanego powyżej Przemysława Czaplińskiego[69].

Sam chciałbym uczynić punktem wyjścia mojej lektury strukturę relacji między mężczyznami tej „wszawej odysei". Trudno bowiem nie zauważyć, że wszystkie związki emocjonalne rozgrywają się w *Białym kruku* właśnie między mężczyznami, kobiet nie ma tu w ogóle: są zmarginalizowane albo nie mają znaczenia.

Z tego punktu widzenia istotny staje się fakt zupełnie niezauważony przez krytyków – uznany zapewne za niedostatecznie dystynktywny, a więc nie produkujący znaczenia. Jeden z bohaterów (Wasyl Bandurko) jest homoseksualistą, o czym dowiadujemy się już na samym początku powieści: „Ja mam trzydzieści dwa lata, byłem pianistą i pederastą, potem czytałem książki i chodziłem po ulicach, i wierzyłem, że jestem obrazem i podobieństwem" (BK, s. 28). Jednocześnie Wasyl jest centralnym bohaterem powieści. To on jest pomysłodawcą wyprawy, jej przywódcą, a także tym punktem, wokół którego snute są wspomnienia z młodości. O Wasylu wiemy dużo więcej niż o jakimkolwiek innym uczestniku wyprawy. Wiemy, że był inny. Wiemy, że się odróżniał od reszty. Chodził do liceum, zachowywał się inaczej, był bity, ale lojalny („Wasyl nigdy nikogo nie wydał", BK, s. 49), pochodził z bogatego domu, jego matką była artystka plastyczka, która zajmowała się m.in. komunistycznymi akademiami. I bardzo chciał stać się częścią gru-

---

67 P. Czapliński, *Wyprawa po wzniosłość*, w: tegoż, *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgia w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 76.

68 D. Nowacki, *Gdzie są chłopcy z tamtych lat*, „Twórczość" 1995, nr 4.

69 P. Czapliński, *Będą nas ścigać, a my będziemy uciekać*, „Kresy" 1995, nr 3. Zmodyfikowana wersja tego tekstu ukazała się w książce *Wzniosłe tęsknoty*..., op. cit., s. 76–91.

97423033

py, częścią męskiej „paczki". W imię tego celu był w stanie poświęcić naprawdę dużo. Początkowo traktowany dość wzgardliwie, z czasem – dzięki wysiłkom i poświęceniom – stał się częścią grupy. Przełomem okazał się mecz piłki nożnej, kiedy to Wasyl, staranowany przez Rudego Griszkę, złamał nogę w dwóch miejscach. Po tym wydarzeniu koledzy postanowili odwiedzić Bandurkę w domu. Po początkowym zaskoczeniu – jego dom zasadniczo różnił się od ich własnych: był bogaty i wystawny – przyjaźń się umocniła, a Wasylowi udało się wkluczyć w krąg kolegów: „A potem Wasyl usiadł, opierając się o poduszki, a my obsiedliśmy łóżko, po raz pierwszy tworząc ten **krąg**, o którym później myśleliśmy, że jest nierozerwalny" (BK, s. 60, podkreślenie moje).

Krąg czy też koło to ważne figury w pejzażu wyobraźni powieści Stasiuka – bo łączą się z poczuciem mitu. W *Murach Hebronu* gwałty, a zwłaszcza rytualny gwałt na „cwelu nie cwelu" – centralny punkt produkcji mitu męskości, wykorzystujący mechanizm kozła ofiarnego – także ewokował kolistość. Jednak dopiero w *Białym kruku* związek kręgu (przyjaciół) i mitu jest wyartykułowany *explicite*:

> No więc wystarczyło jedno słowo, hasło, by porzucić wszystko i jechać, stać, przytupywać, palić tanie papierosy. Zbieraliśmy się w kręgu, jak rycerze Okrągłego Stołu. Ramię przy ramieniu, postawione kołnierze, wydawało się, że w ten sposób chronimy chmurki ciepła uciekające z kufli. Nie mieliśmy króla Artura. Zupełna anarchia. Lecz wydawało się nam, że jesteśmy wszyscy ulepieni z tego samego kruszcu. Stąd ten **krąg**. Drobni pijaczkowie też stawali w **kręgu**. Wszyscy chłopcy formują się w **kręgi**, jak Indianie, jak Zulusi. Gąsior też tam był. I Mały, i wszyscy inni. (BK, s. 119–120, podkreślenie moje)

Jednak w centrum tego mitycznego kręgu, jak to wynika z *Murów Hebronu* – znajduje się przemoc. Z tej perspektywy nie bez znaczenia wydaje się fakt, że gdy po raz pierwszy mityczny krąg połączył przyjaciół, to w jego centrum był wyrazisty Inny – Wasyl Bandurko.

W tym miejscu warto przypomnieć tytuł powieści Stasiuka – *Biały kruk*. Tytuł jest przecież istotnym elementem dzieła: scala i popycha lekturę we właściwym kierunku. Jednak krytycy i recenzenci rzadko odnosili się do związku tytułu z fabułą powieści, a najczęściej w ogóle pomijali tę kwestię. Najbardziej charakterystyczny jest tutaj głos Leszka Bugajskiego: „Nic w tej powieści z białym krukiem się nie kojarzy – wręcz przeciwnie, raczej stawia ona na typowość charakterów, sytuacji, fabuły niż na jej unikatowość. Ale sam w sobie tytuł dobry i chwytliwy"[70]. Czy rzeczywiście?

[70] L. Bugajski, *Śniegi Kiczory*, „Wiadomości Kulturalne" 1995, nr 38, s. 12.

97423033

Biały kruk to synonim odmieńca. W powieści realnie pojawia się dwa razy – za każdym razem w dyskretnym, asocjacyjnym związku z Wasylem Bandurko. Charakterystyczny jest zwłaszcza ten pierwszy raz. „Odwróciłem się, żeby czymś rzucić, i wtedy zobaczyłem wśród nich [stada kruków i wron] ptaka białego jak śnieg. Był wielki, największy z nich, biały kruk. Sfrunął ostatni, wbił się w gromadę i zniknął. Kilka ptaszysk podfrunęło, robiąc mu miejsce" (BK, s. 35). To zjawisko przez chwilę obserwują narrator z Małym, który tłumaczy: „Był biały jak śnieg. I duży. Kruk. Corvus corax. Zjada wszystko. Nie kracze. To wrony kraczą. To mógłby być zwyczajny albinos. **Ale inne powinny go zadziobać albo odpędzić... chyba że jest najsilniejszy ze wszystkich**" (BK, s. 36, podkreślenie moje). Zaraz potem rozpoczynają się rozważania o Wasylu. Z kolei drugie pojawienie się białego kruka poprzedzają rozważania o wyjątkowości Wasyla[71].

Jeśli ktokolwiek jest w powieści tytułowym białym krukiem, to jest nim z pewnością Wasyl Bandurko[72]. W przeszłości wyraźnie odstający od reszty grupy homoseksualista, któremu udało się wkluczyć do reszty grupy, *kręgu* kolegów. Symboliczny wymiar figury Wasyla i białego kruka, który „wbił się w gromadę", nakładają się na siebie wyraźnie, choć być może nieświadomie, co znakomicie mieści się w poetyce przeplatania się rzeczywistości i wspomnień (charakterystycznej dla tej powieści). Co więcej – ten obraz mieści się również w logice mechanizmu kozła ofiarnego. Według Girarda, kozłem może być nie tylko najsłabszy (jak np. cwel w *Murach Hebronu*), ale również najsilniejszy, przywódca, który jest, w ten czy inny sposób, naznaczony (Girard podawał przykład Marii Antoniny – królowej Francji i cudzoziemki, zgilotynowanej w czasie kryzysu odróżnorodniającego, czyli rewolucji francuskiej). Biały kruk (jako figura Wasyla) byłby takim szczególnym rodzajem kozła ofiarnego, którego inni powinni „zadziobać albo odpędzić... chyba że jest najsilniejszy ze wszystkich". Tym bardziej, że Wasyl rzeczywiście ginie – z ręki jednego z przyjaciół, Kostka. Zatem cień mechanizmu kozła ofiarnego i powiązanego z nim mitu męskiej wspólnoty ciąży nad powieścią Stasiuka. Ale nie wyjaśnia wszystkiego.

---

71 „I potem, gdy niepostrzeżenie stał się jednym z nas, trochę lepiej ubranym i trochę bardziej ogładzonym, przyjęliśmy to zupełnie naturalnie, z obojętnością istot pozbawionych pamięci, bez krzty podziwu czy wdzięczności, a przecież wykonał dla nas gigantyczną pracę, i nawet okłamywanie matki szło mu tak gładko jak nam, którzy wyssaliśmy to z mlekiem" (BK, s. 144).

72 Kandydatem do miana „białego kruka" mógłby być ewentualnie również Kostek, *outsider* i obcy. Jednak postać Wasyla wydaje się pod wieloma względami (wymienionymi w tekście) dużo bardziej adekwatna.

97423033

Strategia konsolidacji męskiej grupy (i jej tożsamości) poprzez wykluczenie tego, co niemęskie, jest – w wersji „twardej" czy „miękkiej" – matrycą widoczną w bardzo wielu utworach Stasiuka. Ta matryca stanowi też rodzaj alibi dla pragnienia homospołecznego. Wydalenie i zniszczenie cwela/abiektu sprawia, że relacje między mężczyznami (i silne pragnienie bycia z mężczyznami) stają się „czyste" czy też „niewinne", czyli wyjęte poza kontekst możliwości homoerotycznej, która degraduje męską podmiotowość. W przypadku *Białego kruka* ten mechanizm sprawia, że w męskiej grupie możliwe jest funkcjonowanie homoseksualisty. Jest to egzystencja koncesjonowana. Wasyl zostaje „wchłonięty" w obręb tego, co męskie, dzięki wyznaczeniu granicy, którą zarysowuje „wydalony" *abiekt*. Jednocześnie w obrębie tej męskiej grupy panuje jeszcze jedna – ważna, choć niepisana – zasada. Może się tu pojawić koncesjonowany homoseksualista, ale nie może – pożądanie homoseksualne. Zatem najbardziej niebezpiecznym wyzwaniem dla „wszawej odysei" mężczyzn z *Białego kruka* mogłoby się stać pojawienie drugiego homoseksualisty. Pary. Miłości. Wtedy właśnie objawiłoby się w całej pełni strukturalne znaczenie homofobii.

W powieści toczy się bowiem podskórnie jeszcze jedna historia, bezpośrednio powiązana z powyższą i ze szczególną konstrukcją *Białego kruka*. Fabuła utworu, choć motywowana realistycznie, często miesza teraźniejszość ze wspomnieniami, trochę na zasadzie Proustowskiej magdalenki – jakieś wydarzenie z planu „teraz" ewokuje wspomnienie, powiązane szczególną logiką z tym realnym. Oba plany przeplatają się nawzajem. Czasami realistyczny tok przestaje być dominujący, a narracja oddaje ogarnięty gorączką stan umysłu. Relację przyczynowo-skutkową przecina logika asocjacji, logika snu, cechująca się przesunięciem i zagęszczeniem sensu. Dzięki temu obserwujemy jakby wkroczenie do toku realistycznego tego, co jest poza kontrolą świadomości.

Po drugie, podczas lektury ciągle trzeba pamiętać, że narrator jest jednym z bohaterów powieści. A zatem wspomnienia, które nieustannie przecinają plan „tu i teraz", są nie tylko ogólnym kontekstem wyprawy i bagażem doświadczeń grupy, ale przede wszystkim prywatnymi wspomnieniami jednego z bohaterów – bezimiennego narratora.

Po trzecie, w powieści logika przyczynowo-skutkowa jest bardzo rozluźniona. A dokładniej chodzi o to, że raczej obserwujemy skutki i słyszymy konstatacje, które wszelako słabo zakorzenione są w przyczynach (psychologicznych na przykład). Oczywiście wszystko wynika z tarć i napięć w grupie, ale te rzadko są wyjaśniane. Po prostu są.

Na tym tle rozgrywa się ważna dla powieści historia, podskórna, niemożliwa do udowodnienia; istniejąca potencjalnie, ale nieusuwalnie; niedopowiedziana, ale stanowiąca ukryty *spiritus movens* fabuły; nie-

97423033

zauważalna, ale opalizująca znaczeniem. To historia miłosna. Bohater/narrator jest bowiem zakochany w Wasylu (choć być może nie zdaje sobie z tego do końca sprawy). W tekście istnieją również poszlaki, blade ślady tego, że Bandurko również jest/był zakochany w narratorze. Ta relacja (czy raczej jej hipoteza) ukryta jest *za* pragnieniem homospołecznym. Jednocześnie to uczucie jest miłością prawdziwie niemożliwą: niemożliwą do udowodnienia, niemożliwą do zaistnienia i niemożliwą do spełnienia (w obrębie motywowanego homofobią dyskursu męskości).

Kwestię tę można ująć jeszcze inaczej. Silne pragnienie homospołeczne – ta oczywista i niewzbudzająca zdziwienia chęć bycia wśród mężczyzn, wspólnego przeżycia przygody – w przypadku Wasyla i narratora zaczyna dryfować w kierunku pragnienia homoseksualnego. Silne więzy emocjonalne sprawiają, że różnica między przyjaźnią a miłością zaczyna się zacierać. Pragnienie homospołeczne płynnie przechodzi w homoseksualne, nie ma tu ostrego cięcia. Być może pierwsze to alibi dla drugiego, a może nie warto w tym wypadku w ogóle czynić takiego rozróżnienia. Nie chodzi bowiem o akty seksualne, ale o zagęszczenie i jakość napięcia emocjonalnego między tymi dwiema postaciami.

Ta perspektywa sprawia, że chaotyczne i przypadkowe zachowania i wypowiedzi zyskują dodatkową – co nie znaczy: jedyną i nadrzędną – logikę motywującą. Być może *Białego kruka* należałoby czytać z *Fragmentami dyskursu miłosnego* w ręku. Barthes'owskie „figury miłosne" mogłyby rzucić dodatkowe światło na kolejne wydarzenia i ich asocjacyjny związek ze wspomnieniami wokół Bandurki. To są przecież wspomnienia bohatera/narratora, któremu Wasyl nie jest obojętny. Napięcie między pragnieniem homospołecznym i homoseksualnym można śledzić krok po kroku i sprawdzać, jak zmienia się wymowa poszczególnych fragmentów, gdy się je uwzględni. Ja ograniczę się jedynie do punktu najważniejszego. Chodzi o dwie sceny, silnie ze sobą powiązane, jedna z planu „teraz" i wywołane przez nią wspomnienie.

Grupa dotarła do schroniska w górach. W pokoju obok bawiła się inna grupa. Po początkowych wahaniach dochodzi do połączenia i wspólnej zabawy. Narrator krąży wokół wydarzeń związanych z demonicznym Gazdą i (nie)winną Jolą. W tym samym czasie Wasyl poznaje bliżej chłopaka z drugiej grupy. To homoseksualista, a jednocześnie postać naznaczona abiektem (a więc zniewieściała, wiotka, nie-męska). „Wasyl siedział pod ścianą, a jego długowłosy koleżka obok, jak w autobusie, i mogłem zobaczyć szczupłą, nerwową twarz, z której alkohol powoli ścierał urodę. (...) Wyglądali jak para czubów pogrążonych w swoich światach (...)" (BK, s. 195). Relacja pomiędzy Wasylem a jego rozmówcą zaczyna przybierać charakter coraz bardziej seksualny. Narrator

97423033

obserwuje rozwój wydarzeń: „Kompan Wasyla wstał i zaczął myszkować w stercie plecaków. Powrócił z papierowym zawiniątkiem. Nie musiałem się domyślać, co to jest" (BK, s. 209). Czytelnik jednak musi, a najbardziej prawdopodobna odpowiedź brzmi: prezerwatywa. Zatem rozwój wypadków oscyluje w kierunku coraz bardziej intymnym.

I wtedy dochodzi do dziwnego wydarzenia. W tę intymną atmosferę nagle wkracza narrator, rozbijając w puch wszystko, co mogło wydarzyć się między Wasylem a jego niedoszłym kochankiem. Narrator zachowuje się jak ktoś skrycie zazdrosny[73]. Bandurko natomiast czuje się *zawiedziony*, ale niekoniecznie *zdziwiony*. Co więcej – narrator nie tylko uniemożliwia kontakt seksualny między rozmówcami, ale w następnym geście upokarza nieznajomego chłopaka. Stosuje rodzaj symbolicznej przemocy, wykorzystując – co charakterystyczne – wyraźnie homofobiczną strategię. Każe mu bowiem ujawnić swoje polityczno-ideologiczne preferencje, chce, żeby się określił, a następnie prezentuje wywód quasi-politologiczny:

> Zostawmy zasraną demokrację ateńską, to zabawa dla bab, a my wszak chłopy odurzone wolnością, własnym potem i zwierzęcym cuchem. (...) Otóż pierwszą i właściwie jedyną zmianą [na Zaporożu] było to, że przepędzili ze swojego życia kobiety. Państwo samców, ze wszystkich stron woda, Dniepr, a oni w swych warowniach realizowali ustrój bezklasowy i jednopłciowy. Pozbyć się diabła, znaczy unicztożyć szczegół. Ten irytujący dodatkowy szczegół męskości, jakim jest kobiecość. (BK, s. 213–214)

W tym wywodzie nie chodzi o wartość merytoryczną (ta jest bowiem żadna), ale przede wszystkim o emfazę na męskość, której – w opinii narratora – rozmówca jest pozbawiony, co oznacza, że nie mieści się w „państwie samców". A zatem, gdyby chłopak zgodził się z narratorem, dokonałby rodzaju autorelegacji ze wspólnoty, a gdyby się nie zgodził, mógłby stać się podejrzany. Cokolwiek zrobi – przegra[74]. A oto

---

73 Porównaj hasło „zazdrość" u Barthes'a, a zwłaszcza: „»Kiedy kocham, jestem samą wyłącznością«, mówił Freud (którego uznajemy tu za wzór normalności)". R. Barthes, *Fragmenty dyskursu miłosnego*, tłum. i posłowie M. Bieńczyk, wstęp M.P. Markowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 210.

74 Taki przebieg wydarzeń jest możliwy tylko dzięki „szklanej szafie" (*glass closet*), w której znajduje się chłopak. Fakt homoseksualności (tu wyraźnie skorelowanej ze zniewieścieniem) nie może zostać wyartykułowany, jest ukryty, choć wiadomy. Ta wiedza/niewiedza stawia narratora w uprzywilejowanej pozycji, która umożliwia mu „legalną" obrazę zgodnie z lakonicznym scenariuszem zapisanym przez Sedgwick: „»I'd never have said those things if I'd known you were gay!« – »Yeah, sure«". E.K. Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles 1990, s. 80.

97423033

ostatecznie chodzi narratorowi. Między Wasylem i chłopakiem nic się już nie wydarzy.

Ta scena, niejako nieświadomie, wywoła kilka stron dalej kolejną, pod wieloma względami analogiczną. To wspomnienie z przeszłości. Warto przyjrzeć się dokładnie dramaturgii wydarzeń.

Narrator znajduje się u Wasyla w mieszkaniu, są razem, połączeni nostalgią. Wasyl idzie odebrać telefon (potem okaże się, że od młodego chłopaka, przygodnego kochanka). Narrator proponuje wspólną zabawę w mieście, ale napotyka na opór. Bandurko nie chce wyjść, bo jest umówiony.

> – Nie możesz tego przełożyć? – zapytałem.
> – Nie – a potem, po długiej przerwie, gdy wybrzmiała ta ciężka cisza po owym „nie", tak gwałtownie zmaterializowana, dodał już łagodniej: – **Dość już przekładałem**. Może ty teraz coś przełożysz. (BK, s. 241, podkreślenie moje)

Ten fragment rozmowy – enigmatyczny, bo odsyłający do nieznanych czytelnikowi wydarzeń z przeszłości – wygląda jak rodzaj wyrzutu. Wasyl wielokrotnie zmieniał plany dla narratora, ale dziś tego nie zrobi. Spotka się z kochankiem. Narrator wychodzi. „Na samym dole, już w ciężkich żelaznych drzwiach, otarłem się o młodziutkiego chłopaka. Spojrzał na mnie, opuścił szybko wzrok i wbiegł na górę lekkim, drobnym krokiem" (BK, s. 241). Ten ciąg wydarzeń mógłby wyglądać na zwykłe niesnaski pomiędzy dwojgiem przyjaciół, gdyby nie fakt, że narrator zaraz potem zachowuje się dokładnie jak *zakochany* (dodajmy: nieszczęśliwie). Jakby odgrywał scenariusz zapisany przez Barthes'a we *Fragmentach dyskursu miłosnego*. Snuje się bez celu po ulicach, ogląda puste okna, wchodzi do knajp, by samotnie napić się wódki, czuje się osobny i wyalienowany, nie może uchwycić przyczyny swego złego samopoczucia. I ciągle myśli o Wasylu. W końcu – dzwoni[75]. Chce do niego przyjść, doskonale wiedząc, że Wasylowi może to być nie na rękę. Pragnie jednak uniemożliwić czy też zakłócić seksualne zbliżenie pomiędzy Bandurką i jego kochankiem, dokładnie tak, jak we wcześniej analizowanej scenie z planu „teraz". Tym razem to się jednak nie udaje. „»Posłuchaj. Dzisiaj nie. Przykro mi, przepraszam«. Poczekałem, aż odłoży słuchawkę. Bardzo długo to trwało, bo on chyba czekał na to samo" (BK, s. 244).

Uczucie łączące narratora i Bandurkę jest trudne, a może w ogóle niemożliwe do wyartykułowania w obrębie zdarzeń powieści. Jest praw-

---

[75] Telefonowanie i oczekiwanie na telefon to ważne figury w dyskursie miłosnym. Porównaj hasła: „oczekiwanie" i „fading" u Barthes'a.

97423033

dziwie niewyrażalne, ale z tego powodu można je uznać za ukrytą siłę motywującą, która sprawia, że z pozoru irracjonalne wydarzenia stają się nieco bardziej logiczne. Na przykład ucieczka Wasyla (do której namówił go narrator), skorelowany z nią bliski halucynacji stan narratora cierpiącego w baszcie, zachowanie Kostka (który najlepiej zdawał sobie sprawę z sytuacji) i, ostatecznie, śmierć Wasyla Bandurki. Tu jednak poruszamy się na granicy nadinterpretacji.

Cel wyprawy, choć niemożliwy, został jednak osiągnięty. Wasyl poszedł w góry po śmierć: „(...) on jest trochę wariatem, więc kocha świat. I jak na prawdziwego kochanka przystało chce umrzeć dla swojej miłości" (BK, s. 62). I Wasyl umiera – być może rzeczywiście dla swojej (niemożliwej) miłości. Motywacje narratora były dużo bardziej enigmatyczne. Jeśli poszedł w góry za Wasylem dlatego, że był (w sposób nie do końca świadomy) zakochany, to też osiągnął cel. Śmierć Wasyla Bandurki sprawiła, że to *niemożliwe* uczucie – teraz bezpieczne, bo *absolutnie* nieosiągalne – stało się w końcu *możliwe*.

GEOMETRIA POŻĄDANIA

Z homospołecznej jedni „wypada" kobieta. Ten mechanizm jest widoczny w wielu utworach Stasiuka, ale przede wszystkim w zbiorze opowiadań *Przez rzekę*. Tutaj kobieta jest tropiona, poszukiwana, czasami ścigana. Mężczyźni próbują ją uchwycić, złapać, zatrzymać, ale to nigdy się nie udaje. Dlaczego? Jedna z bardzo możliwych odpowiedzi brzmi: dlatego, że jej nie ma.

Dobrą egzemplifikacją będzie centralne w tomie opowiadanie *Zula Egipt*, które rozpoczyna się dedykacją: „Dla Jacka Sucheckiego, który pierwszy **wymyślił** i opisał Zulę Egipt" (PR, s. 77, podkreślenie moje). Te – wyeksponowane przez autora – słowa są bardzo znaczące. Oto jeden mężczyzna dedykuje drugiemu tekst o kobiecie. Zula Egipt konotuje przecież kobietę, a jednocześnie coś egzotycznego, niepochwytnego jak odległe i kuszące krainy, „chłopackie" marzenia o wyprawy w nieznane lądy. Ta migotliwa kobieta została *wymyślona*, stworzona, by móc wabić. Jest fantazmatem.

Struktura pożądania w tym opowiadaniu opiera się na trójkącie. Narrator, doktor S. i Zula Egipt. Dwaj pierwsi to prawdziwi *easy riders*. Wyprawiają się w nieznane, jeżdżą szybko samochodem, wymykają się policji, piją alkohol, słuchają Toma Waitsa i *Jumping Jack Flash*. W sa-

97423033

mym fakcie podróży (czy raczej przemieszczania) dopatrują się trudnego do zdefiniowania, ale ekscytującego sensu. Kobiety nie mają tu znaczenia pierwszoplanowego, choć szybko okazuje się, że to nie do końca prawda. Jest Zula Egipt, obiekt pragnienia obu mężczyzn. Pewnego razu wybierają się *we trójkę* do kina, gdzie dochodzi do znamiennego zawirowania pożądania. „Zula siedziała między nami i wysyłała fale ciepła. Miałem pewność, że doktor robi to samo, co i ja: ociera się grzbietem dłoni o jej udo w czarnej pończosze, powracającej tego lata do łask" (PR, s. 86–87). Czytelnik otrzymuje wręcz graficzny – i symetryczny – obraz pożądania. Dwaj pożądający mężczyźni i obiekt ich pragnienia – kobieta, niema „mimetyczka pożądania"[76]. Ona sama bowiem nie pożąda, a co najwyżej pożąda pożądania innych. To przypomina rozważania Girarda o pragnieniu „trójkątnym" z pracy *Prawda powieściowa, kłamstwo romantyczne*[77]. Girard analizuje między innymi miłosne trójkąty strukturyzowane przez rywalizację dwóch aktywnych podmiotów i odnajduje je w wielu wielkich dziełach literatury europejskiej. Pokazuje, że w takich wypadkach często dochodzi do swoistego paradoksu. Obiekt pragnienia – czyli kobieta – nie jest wybierany ze względu na swoje niepowtarzalne przymioty, lecz ze względu na przymioty rywala, który musi być godzien rywalizacji. Pragnienie rodzi się dlatego, że kobieta już wcześniej jest obiektem pragnienia. Jest naznaczona pragnieniem innego mężczyzny. Co prawda dla Girarda to pragnienie nie jest seksualne, ale „metafizyczne", a na krańcach trójkąta mogą występować różne podmioty i przedmioty (prezenty, książki), ale to właśnie bywało krytykowane przez teorie feministyczne. Sedgwick na przykład wykorzystuje w swojej książce teorię Girarda jednocześnie „deuniwersalizując" ją i wpisując weń asymetrię płci w kulturze[78] (uwzględniając zwłaszcza koncepcję „wymiany kobiet" o proweniencji Lévi-Straussowskiej). W ten sposób tworzy strukturalny kontekst „pragnienia homospołecznego" lokującego się wewnątrz „trójkątnego", heteroseksualnego pożądania[79].

---

76 Patrz: esej Kazimiery Szczuki *Nuda buduaru* (z książki *Kopciuszek, Frankenstein i inne*, eFKa, Kraków 2001). Autorka, między innymi za pomocą trójkąta mimetycznego Girarda, szuka kobiety w tekście *Lalki* i *Nad Niemnem*. Wskazówki zawarte w tym eseju stały się dla mnie ważnym drogowskazem.

77 R. Girard, *Prawda powieściowa, kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

78 E.K. Sedgwick, *Between Men*..., op. cit., zwłaszcza rozdział *Gender Asymmetry and Erotic Triangles*. Analizując trójkąty u Stasiuka, posługuję się właśnie teorią Girarda „przefiltrowaną" przez Sedgwick.

79 Porównaj: „Chapter I of the book, *Gender Asymmetry and Erotic Triangles*, locates the book's focus on male homosocial desire within the structural context of trian-

97423033

To rzuca nowe światło na wydarzenia w sali kinowej, gdzie sytuacja się rozwija. „Nie musiałem zerkać w bok, by upewnić się, że jest piękna. Na tym polegało niebezpieczeństwo. Zula należała do istot, których pojawienie się **uruchamia wyobraźnię**" (PR, s. 87, podkreślenie moje). W ten sposób podkreślony zostaje imaginacyjny kontekst istnienia Zuli. A zaraz potem czytamy: „W miejsce, które zajmowała, mogliśmy wpakować wszystko, co nasze ześwirowane od alkoholu i kombinacji umysły były w stanie **wyprodukować**" (PR, s. 87, podkreślenie moje). Tu już Zula zostaje bezpośrednio przedstawiona jako rodzaj fantazmatu, produktu męskiej wyobraźni. Jej status ontologiczny jest niejasny: albo sama stanowi fantazmat, albo jest szczelnie owinięta męskim marzeniem. Wtedy czytamy następne zdania: „Zabieraliśmy ją w różne miejsca i często **zapominaliśmy o jej istnieniu**. Pochłaniała nas rozmowa o niej, układanie łamigłówek, a ona sama była jedynie **kluczem tego szyfru**. Czasem wpadała w złość. Nie była przecież idiotką. Chociaż mogła być i pewnie by nam to nie przeszkadzało, a wręcz odwrotnie" (PR, s. 87, podkreślenie moje). Zatem Zula dość łatwo może zostać wyeliminowana czy usunięta, bo nie jest celem samym w sobie (obiektem pragnienia), lecz kluczem do pragnienia. Skoligacenie kobiecości z zagadką ma proweniencję freudowską. Kobieta jako zagadka, sfinks, Czarny Ląd, który trzeba zbadać, złapać, zanalizować. Logika opowiadania podąża w tym kierunku, a jednocześnie znajduje rozwiązanie dość zaskakujące: „A teraz siedzieliśmy w pustej sali, kilka głów przed nami czerniło się niewyraźnie, doktor gładził prawe udo, a ja lewe i bardzo się staraliśmy, by nasze dłonie się nie spotkały. **Właśnie po to potrzebna nam była Zula**" (PR, s. 87, podkreślenie moje).

Struktura pożądania nagle zaczyna przybierać kształt homoseksualny. Tak jakby dwaj mężczyźni, połączeni fantomem kobiety (która zniknęła, ukazując swój fantazmatyczny status), nagle na siebie wpadli. Kobieta okazuje się tu rzeczywiście *kluczem do szyfru*... pożądania homoseksualnego. Wierzchołki trójkąta pragnienia nie są równoprawne: kobieta niejako łączy mężczyzn, jest mediatorką pożądania (o takiej strukturze pisze również Sedgwick). Obraz pragnienia u Stasiuka biegnie tym tropem. Cała opowieść o Zuli Egipt to niejako zobrazowanie strumienia męskiego pożądania podążającego za kobietą. Co z kolei nieuchronnie odsłania – zbudowane na tej bazie – tajemne (homospołeczne) związki między mężczyznami.

gular, heterosexual desire. René Girard, Freud, and Lévi-Strauss, especially as he is interpreted by Gayle Rubin, offer the basic paradigm of 'male traffic in women' that underline the entire book" (E.K. Sedgwick, *Between Men*..., op. cit., s. 16).

97423033

Zula Egipt po wyjściu z sali kinowej udaje się do toalety, a następnie gdzieś znika. Mężczyźni zaczynają jej szukać, tropią jej ślady w labiryntach budynku. A raczej w labiryntach pożądania, bo opowieść coraz mniej przypomina realistyczny obrazek, a coraz bardziej odbija strukturę pożądania. Już nie wiadomo, czy Zula istnieje, czy była fatamorganą. Jedynym dowodem jej istnienia okazuje się zapach perfum: ślady (nie) obecności, chwilowego pobytu. Zula umyka niczym Lacanowski *petite object a*, jest ciągle gdzieś z przodu, nieustannie nieosiągalna. Mężczyźni natomiast usiłują ją złapać, jak Freud „wieczną kobiecość". Aż w końcu dobiegają do mrocznego gabinetu, z którego nie ma wyjścia, jest tylko okno, a przy nim torebka i czarne czółenka. „I nikt nigdy nie odnalazł Zuli Egipt. Ani my żywej, ani nikt martwej" (PR, s. 89). Zula zniknęła, potwierdzając swój status fantazmatu: ekranu projekcji męskiego pożądania[80].

Opowiadanie *Zula Egipt* pełni w tomie *Przez rzekę* rolę paradygmatu reprodukowanego w innych opowiadaniach. Z erotycznym trójkątem mamy do czynienia na początku książki w serii tekstów dotyczących: Nadii, Wasyla i narratora[81]. Motyw „pościgu za kobietą" odnajdujemy w przedostatnim opowiadaniu (*Pościg*) w wersji nieomal modelowej. Jednocześnie te figury męskiego pragnienia zawsze ujawniają coś niepokojącego, możliwość – mroczną, migotliwą, niedopowiedzianą – „innego pożądania".

Opowiadanie *Nadia* rozpoczyna się od opisu myjącej się, nagiej tytułowej bohaterki z punktu widzenia narratora. To spojrzenia ma płeć (męską), a narracja przybiera charakter voyeurystyczny[82]. Jednak spojrzenie nie jest tu do końca „inwigilująco-penetracyjne", gdyż można w nim zauważyć tony empatycznego zaangażowania. W kontekście całego opowiadania (jak i dwóch następnych: *Wasyl* i *Podróż*) ta inicjacyjna scena spełnia funkcję „potwierdzenia obecności". Nadia jest naga, myje się, wykonuje proste, niewyreżyserowane czynności. Nadia jest.

---

80 Por. K. Szczuka, *Odkąd zniknęła... w Szwajcarii*, w: *Ciało, płeć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. M. Hornung, M. Jędrzejczaka, T. Korsaka, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001.

81 Porównaj zwłaszcza: „Gdy Nadia pojawiła się w **naszym życiu**, ani mnie, ani jemu nie przyszło do głowy pytać, skąd się wzięła i dlaczego" (PR, s. 40, podkreślenie moje).

82 Na ten aspekt zwróciła uwagę Inga Iwasiów analizując *Dwie sztuki (telewizyjne) o śmierci*. I. Iwasiów, *Rewindykacje. Kobieta czytająca dzisiaj*, Universitas, Kraków 2002. Porównaj zwłaszcza: „Stasiuk nigdy nie zapomina o nieobecnych dysponentach reguł. Społeczeństwo zbudowało więzienie i czeka na wywiad. Kobieta rozbiera się dla społeczeństwa" (s. 190). W analizowanym opowiadaniu spojrzenie nie ma jednak tak „totalnego" charakteru.

97423033

Ten fakt bowiem w miarę rozwoju akcji będzie co najmniej kilka razy relatywizowany. „Jestem energią. Nie do pochwycenia. Jestem pustką. Nie martw się" (PR, s. 30) – mówi Nadia. A narrator w innym miejscu stwierdza: „Chwilami próbowałem za pomocą dotyku uformować jej ciało w kształt kobiety, już nie Nadii, ale jakiejkolwiek kobiety, może człowieka w ogóle, uformować coś, co nie byłoby mięsem, groźbą i chaosem" (PR, s. 51).

Nadia jest kobietą, która „rozpływa się" w tekście, a jednocześnie została zbudowana jak wcielenie „wiecznej kobiecości": jest zagadką, chaosem i zagrożeniem, które może zniszczyć bohatera; jest pusta, zanikająca, uciekająca, pożądana, ale niezrozumiała. I ciągle pozostawia jedynie ślady swej obecności/kobiecości.

To bardzo charakterystyczna cecha twórczości Stasiuka. Można ją streścić w formule: kobieta najbardziej jest, kiedy jej nie ma. Gdy kobieta wyraźnie „jest" w tekście, pojawiają się u Andrzeja Stasiuka opisy brutalne, naturalistyczne, a nierzadko również pornograficzne. Najbardziej liryczne, delikatne, poruszające momenty to te, gdy „jest" jej nieobecność. Ledwo zauważalne wgłębienie na tapczanie, zapomniany fragment garderoby i zapach, zwłaszcza zapach perfum – motyw nieomal obsesyjnie pojawiający się w *Przez rzekę*. Ta obecność/nieobecność kobiety u Stasiuka raz jeszcze naprowadza na trop fantazmatu[83] i potwierdza, że „naiwne" czytanie kobiety (określenie Kazimiery Szczuki[84]) w wypadku twórczości tego pisarza może (choć nie zawsze musi) być mylące.

Relacja domykająca trójkąt (narrator – Wasyl) znowu ujawnia migotliwość napięcia między pragnieniem homospołecznym a homoseksualnym. Najlepiej jest to widoczne w scenie, w której narrator odwiedza pijanego, zrozpaczonego i półświadomego Wasyla, który przed momentem usiłował podciąć sobie żyły. Wasyl przytula się do przyjaciela trochę jak kochanek, chociaż – tekst bardzo wyraźnie ten fakt podkreśla – nie ma tu mowy o pożądaniu. Jest natomiast niedopowiedzenie, intymność i zawieszenie pomiędzy przyjaźnią i miłością: „Jego twarz znalazła się na mojej piersi. Czułem jego łzy i smarki. A może to były pocałunki" (PR, s. 37–38).

I tu być może kryje się częściowa odpowiedź na pytanie dotyczące mitologizowanego męskiego braterstwa u Stasiuka. W *Murach Hebronu* kozioł ofiarny (cwel) został zamordowany (zgwałcony i poniżony). Jed-

83 Warto tu przypomnieć formułę Marii Janion – „Marzący: jest tam, gdzie go nie ma, a nie ma go tam, gdzie jest". M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1991, s. 30.

84 K. Szczuka, *Odkąd zniknęła…*, op. cit., zwłaszcza s. 60.

97423033

nak – wedle Girarda – ofiara z czasem zaczyna ulegać swoistej deifikacji. W prozie Stasiuka temu ubóstwieniu podlegają relacje między mężczyznami, zawsze waloryzowane pozytywnie: piękne, silne, ważne. Czy istnieje tu jakaś ciągłość, podstawa koherencji mitu? Tak – i ujawnia się ona właśnie w ambiwalencji pragnienia homospołecznego, które obejmuje całe spektrum męsko-męskich związków, włączając, ale w żadnym razie nie ograniczając się do tego, co może być rozumiane jako „homoseksualne”[85].

Bibliografia

Barthes, R. *Fragmenty dyskursu miłosnego*, tłum. i posłowie M. Bieńczyk, wstęp M.P. Markowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Basiuk, T., *Co ma gej do heteryka?*, „Res Publica Nowa” 2002, nr 9.

Bereś, S., *Historia literatury polskiej w rozmowach. XX–XXI wiek*, W.A.B., Warszawa 2002.

Bly, R., *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, tłum. J. Tittenbrun, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1993.

Błoński, J., *Stasiuk u natury bram*, „Tygodnik Powszechny” 1995, nr 19.

Borkowska, G., *Metafora drożdży. Co to jest literatura/poezja kobieca*, „Teksty Drugie” 1995, nr 3/4.

Budrowska, K., *Kobieta i stereotypy. Obraz kobiety w prozie polskiej po roku 1989*, Trans Humana, Białystok 2000.

Bugajski, L., *Śniegi Kiczory*, „Wiadomości Kulturalne” 1995, nr 38, s. 12.

Burska, L., *Sprawy męskie i nie*, „Teksty Drugie” 1996, nr 5.

Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Routledge, New York–London 1990.

Butler, J., *Zapis na ciele*, tłum. I. Kurz, „Dialog” 2003, nr 10, s. 94–106.

Czapliński, P., *Będą nas ścigać, a my będziemy uciekać*, „Kresy” 1995, nr 3.

Czapliński, P., *Wyprawa po wzniosłość*, w: tegoż, *Wzniosłe tęsknoty. Nostalgia w prozie lat dziewięćdziesiątych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001.

Dunin, K., *Karoca z dyni*, Sic!, Warszawa 2000.

Fiction of Masculinity. Crossing Cultures, Crossing Sexualities, pod red. P.F. Murphy’ego, New York University Press, New York–London 1994.

Gilligan, J., *Wstyd i przemoc. Refleksje nad śmiertelną epidemią*, tłum. A. Jankowski, przedmowa W. Osiatyński, Media Rodzina, Poznań 2001.

Girard, R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

[85] Por. E.K. Sedgwick, *Between Men...*, op. cit., s. 85: „(...) male homosocial desire – the spectrum of male bonds that includes but is not limited to the »homosexual« (...)”.

97423033

Girard, R., *Prawda powieściowa, kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
Girard, R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Wydawnictwo Brama, Poznań 1993.
Głowiński, M., Kostkiewiczowa, T., Okopień-Sławińska, A., Sławiński, J., *Słownik terminów literackich*, wyd. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1988.
Iwasiów, I., *Rewindykacje. Kobieta czytająca dzisiaj*, Universitas, Kraków 2002.
Janion, M., *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1991.
Jarzębski, J., *Apetyt na przemianę. Notatki o prozie współczesnej*, Znak, Kraków 1997.
Kaniewska, B., *Śladami Tristrama Shandy*, Biblioteka Literacka „Poznańskich Studiów Polonistycznych", Poznań 2000.
Kitliński, T., *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus, Kraków 2001.
Kłosińska, K., *Kobieta autorka*, „Teksty Drugie" 1995, nr 3/4.
Kobiety. Rozmowa Elaine Bouquey z Julią Kristevą, „Teksty Drugie" 1995, nr 3/4.
Kristeva, J., *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. L. Roudiez, Columbia University Press, New York 1982.
Madejski, J., *Doświadczenie więzienne w prozie Andrzeja Stasiuka*, w: *Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej*, cz. I: *Miłość*, pod red. I. Iwasiów i P. Urbańskiego, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1998.
Moi, T., *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, Routledge, London–New York 1994.
Mosse, G.L., *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, Oxford 1996.
Nowacki, D., *Gdzie są chłopcy z tamtych lat*, „Twórczość" 1995, nr 4.
Parnas bis. Słownik literatury urodzonej po 1960 roku, wyd. III, pod red. P. Dunin-Wąsowicza, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 1998.
Sedgwick Kosofsky, E., *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York 1985.
Sedgwick Kosofsky, E., *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, Los Angeles 1990.
Stasiuk, A., *Słownik zamkniętego świata*, „Gazeta Wyborcza" (dodatek „Książki"), nr 210 z 08.09.1993.
Stępniak, K. i Podgórzec, Z. (współpraca), *Słownik tajemnych gwar przestępczych*, Puls, Londyn 1993.
Szczuka, K., *Czy feministki wybić się mogą na mit?*, w: tejże, *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, eFKa, Kraków 2001.
Szczuka, K., *Nuda buduaru*, w: tejże, *Kopciuszek, Frankenstein i inne. Feminizm wobec mitu*, eFKa, Kraków 2001.

97423033

Szczuka, K. *Odkąd zniknęła... w Szwajcarii*, w: *Ciało, płeć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. M. Hornung, M. Jędrzejczaka, T. Korsaka, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001.

Žižek, S., *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

Teksty Andrzeja Stasiuka bezpośrednio wykorzystane do analizy:

Stasiuk, A., *Biały kruk*, wyd. IV, Czarne, Wołowiec 2002.
Stasiuk, A., *Dziewięć*, wyd. I, Czarne, Czarne 1999.
Stasiuk, A., *Mury Hebronu*, wyd. V. Czarne, Wołowiec 2001.
Stasiuk, A., *Przez rzekę*, wyd. IV, Czarne, Wołowiec 2001.

Anna Czarnowus

POŻĄDANIE OLBRZYMA: O WĄTKU HOMOEROTYCZNYM W STAROFRANCUSKIM ROMANSIE *LANCELOT*

Romans funkcjonujący pod tytułem *Lancelot* zachował się ogółem w stu pięćdziesięciu manuskryptach, datowanych od XIII do XV wieku. Około 1220 roku przedcykliczny *Lancelot* prozą zaczął być zmieniany na romans, stanowiący część cyklu długo funkcjonującego w historii literatury jako „Wulgata", a zajmującego się także innymi rycerzami króla Artura. Wraz ze zmianą autorów w opowieści o Lancelocie ewoluował także wątek jego przyjaźni. W „Wulgacie" związek emocjonalny z Galehotem otrzymał inne zakończenie niż w romansie przedcyklicznym, gdzie silnie zaznaczona jest kwestia odmienności. W późniejszym cyklu pożądanie olbrzyma zostaje przykrojone do norm heteroseksualnych – Galehot wiąże swoje losy z jedną z dam i jest tak samo szczęśliwy jak Lancelot.

Jeżeli jednak chodzi o pierwotną wersję *Lancelota*, tytułowy rycerz spotyka w niej olbrzyma Galehota, który czuje do niego tak silną namiętność, że jest gotów poświęcić wszystko dla ukochanego rycerza. Wbrew sobie doprowadza więc do pierwszego spotkania chorego z miłości Lancelota z pożądającą go Ginewrą, co staje się zaczątkiem związku tych dwojga. Lancelot opuszcza jego dom i staje się jednym z rycerzy króla Artura, a osamotniony Galehot umiera, kiedy dociera do niego nieprawdziwa wiadomość o śmierci ukochanego przyjaciela. Można się zastanawiać, do jakiego stopnia uczucie Galehota jest erotyczne, z pewnością jednak pobrzmiewa w nim tęsknota za tą samą płcią. Siła jego namiętności nie może być kwestionowana, jeżeli weźmiemy pod uwagę rolę pośrednika, którą podejmuje, pomimo tego, że doprowadza go ona do utraty Lancelota. Późniejszy kochanek Ginewry jest opisywany w tej relacji jako przedmiot silnej namiętności, który wydaje się dostępny, kiedy przebywa w sferze prywatnej. Potem Galehot traci Lancelota, gdyż ten zaczyna żyć w publicznej sferze dworu króla Artura.

97423033

Starofrancuski romans prozą *Lancelot* nie tylko funkcjonuje niezależnie od innych utworów literackich, ale jednocześnie jest kluczem do innych tekstów. Najbardziej znanym i jednocześnie znaczącym odniesieniem do tej metanarracji jest wątek nieszczęśliwej, chociaż odwzajemnionej miłości Franceski i Paola w *Boskiej komedii*, której istotnym elementem był moment lektury romansu. Księga ta jako przedmiot materialny stanowi ogniwo, które łączy u opisanych przez Dantego czytelników miłosny zamiar z czynem. Jak relacjonują to wydarzenie poecie prowadzonemu przez piekło przez Wergiliusza sami kochankowie:

> Raz czytaliśmy sobie dla wytchnienia
> Jak Lancelota miłość uciskała:
> Sami byliśmy i bez podejrzenia.
> Raz po raz oko kładło się z nieśmiała
> Nad książką, bladły twarze zasłuchane:
> Ale nas jedna chwila pokonała.
> Kiedy czytamy, jak usta kochane
> Całował w uśmiech, coraz to goręcej,
> Ten, z którym nigdy już się nie rozstanę,
> Do warg mych przywarł, drżąc jak w jakiejś męce.
> Księga i autor Galeottem byli:
> Tego dnia żeśmy nie czytali więcej. (5:127–138)[1]

Opis pierwszego pocałunku jednej z najbardziej znanych w historii literatury średniowiecznej par, królowej Ginewry i Lancelota, jest bodźcem doprowadzającym do zbliżenia miłosnego czytelników księgi, które sprawia, że współcześni Dantemu kochankowie giną z rąk męża Franceski. Istotnym fragmentem opowieści jest wzmianka dotycząca Galehota (tutaj nazywanego Galeottem) jako tego, który doprowadził do spotkania Lancelota i Ginewry, uwieńczonego pierwszym pocałunkiem. Cała narracja, co jest podkreślone paralelną w stosunku do niej historią dwojga młodych Włochów, wydaje się na wskroś heteroerotyczna ze względu na postaci kochanków i heteronormatywną funkcję, którą pełni w kulturze. Miłość heteroseksualna jest ukazana jako wzorzec dla odbiorców, a ten konkretny związek, ze względu na podkreślaną przez autora *Lancelota* niewinność kochanków, przedstawiony jest utopijnie jako niedościgły ideał. W trzynastowiecznym utworze nie ma jeszcze dylematów moralnych związanych z konfliktem lojalności wobec zdradzanego króla Artura. Ważnym faktem, który nie został wystarczająco wyeksponowany przez Dantego w powyższym fragmencie *Bo-*

[1] D. Alighieri, *Piekło. Boskiej komedii część pierwsza*, tłum. A. Kuciak, Klub Książki Katolickiej, Biblioteka Telgte, Poznań 2002.

97423033

skiej komedii, jest to, że rola Galehota nie ograniczyła się do pośrednictwa, gdyż był on także uczuciowo zaangażowany w wydarzenia, które doprowadziły do związku Ginewry i Lancelota.

Galehot, syn olbrzymki, od początku jest przedstawiany w kontekście reakcji emocjonalnych, jakie wywołuje u innych ludzi. Galegantin de Gallois mówi o nim do Gawena w następujący sposób: „*Il est bien plus granz demi pié que chevalier que l'an saiche, si est li hom del monde plus amez de sa gent et cil qui plus a conquis de son aage, car il est juenes bachelers* [Jest wyższy przynajmniej o pół stopy od jakiegokolwiek znanego rycerza. To człowiek, który jest najbardziej kochany na świecie i który dokonał największej liczby podbojów w porównaniu z innymi, którzy są w jego wieku, jako że jest on wciąż młodym kawalerem]" (702)[2]. Pomimo tego, że słowo ,,podboje'' odnosi się tu do wyczynów rycerskich, Galehot jest postacią od początku prezentowaną w świetle swojej seksualności oraz reakcji innych ludzi na jego atrakcyjność, zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną. Romans skupia się również w znacznym stopniu na postaci jego matki, la Belle Géante (Pięknej Olbrzymki), u której element atrakcyjności fizycznej jest na tyle znaczący, że funkcjonuje już chociażby na poziomie jej imienia. W swojej książce *O olbrzymach: seks, potwory i średniowiecze* Jeffrey Jerome Cohen podkreśla, że jest to typowy sposób przedstawiania gigantów, gdyż „ciało olbrzyma jest zawsze otwarcie seksualne, jak wskazuje na to jego często przywoływany związek z rozwiązłymi inkubami"[3]. Galehot wydaje się być rycerzem, którego wszyscy kochają, gdyż uosabia niedające się zamknąć w jakichkolwiek granicach pożądanie seksualne. Jego ciało jest większe niż ciało ,,normatywne'' i dlatego pożądanie jako coś, co się wiąże z tego typu cielesnością, wykracza poza granice, nie daje się zamknąć w obrębie wąsko postrzeganych norm. Ponownie zacytujmy Cohena:

> Olbrzym jest dowodem na to, że pojęcie tożsamości zawsze przerasta jakiekolwiek pojedyncze ciało, które miałoby je określać; pożądanie jest uwięzione i rozprzestrzeniane za pomocą ruchomego układu ciał, przedmiotów, czasowych układów odniesienia i podmiotowości. Tożsamość właściwa może być konstruowana kulturowo i upowszechniana jako taka w społeczeństwie, ale nie zawsze udaje jej się uchwycić w swoich wąskich granicach pożądanie[4].

[2] *Lancelot du Lac. Roman français du XIIIe siècle*, pod red. F. Mosès, Librarie Générale Française, Paris 1991, tłumaczenie moje.

[3] J.J. Cohen, *Of Giants: Sex, Monsters and the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1999, s. 179.

[4] Ibidem.

97423033

Ciało olbrzyma jest ciałem wykraczającym poza granice cielesności pojedynczej jednostki i może również dlatego jego pożądanie nie mieści się w wąsko wyznaczonych normach, tworzonych przez uwarunkowania kulturowe i społeczne. Pożądanie to może być zaklasyfikowane (o ile jest to jakaś klasyfikacja) jako odmienne (*queer*) w rozumieniu bycia na marginesie restrykcyjnego dyskursu heteronormatywnego. Problemy z przetłumaczeniem słowa *queer* są w pełni zrozumiałe, jeżeli weźmiemy pod uwagę chociażby niemożność usytuowania tego pojęcia w kontekście tradycyjnych dychotomii, w zamierzeniu porządkujących pojęcia. Cohen próbuje umieścić pojęcie pozanormatywnego pożądania w układzie wewnętrza i zewnętrza, ale jego „definicja" ukazuje brak możliwości precyzyjnego określenia tego, co odmienne. Jak pisze, „będąc uosobieniem tego, co niepokojące, zakłócające spokój, a jednocześnie atrakcyjne, *queer* funkcjonuje zarówno jako sekretne wnętrze, jak i zakazane zewnętrze w stosunku do tego, co heteroseksualne i normatywne"[5].

Odmienność uosabia więc to, co sekretne, tajne, a więc prywatne, istnieje jednak również w sferze publicznej jako upostaciowanie nienormatywności, wszystkiego tego, co nie należy do restrykcyjnie pojmowanego pożądania heteroseksualnego. Pojawiając się w różnych wymiarach: wnętrza i tego, co zewnętrzne, czy też tego, co prywatne i tego, co publiczne, odmienne – pożądanie związane jest z pojęciem prawdziwej tożsamości, obejmującej więcej niż tylko ciało pojedynczej jednostki, gdyż, jak twierdzi Cohen, takie pojęcia jak tożsamość czy pożądanie wykraczają poza sztucznie wytyczone granice.

W romansie *Lancelot* rola Galehota wykracza poza bycie pośrednikiem między chorym z miłości, czyli cierpiącym na *mal d'amors*, Lancelotem a pożądającą go Ginewrą. Olbrzym jest protagonistą zakochanym w późniejszym rycerzu króla Artura, co wyraźnie sygnalizuje jego deklaracja przepowiadająca przyszłe poświęcenie dla ukochanego: „*Demandez quanque vos voudroiz et vos plaira, car ge ne vos escondirai ja mais. Plus vos ai ge anmé que terriene anor* [Możesz mnie, panie, prosić o co zechcesz, a ja nigdy ci nie odmówię. Kocham cię bardziej niż mój honor tu, na ziemi]" (852). I na nic się tutaj zdadzą przypisy tłumacza na język współczesny, François Mosèsa, który podaje, że w trzynastowiecznej francuszczyźnie słowo *aimer*, funkcjonujące w wyżej wymienionym cytacie jako *anmé*, odnosiło się w równym stopniu do przyjaźni, jak do miłości. Musimy rozpatrywać słowa Galehota w kontekście licznych wzmianek dotyczących jego stosunku emocjonalnego do Lancelota, wyrazem którego może być chociażby strój, który olbrzym zakłada

[5] Ibidem, s. 180.

97423033

na cześć towarzysza. Trzeba pamiętać, że w kulturze średniowiecznej wygląd zewnętrzny, a w pierwszej kolejności strój, miał znaczenie symboliczne. Był on swoistą deklaracją dotyczącą tożsamości danej osoby, a także wyrazem jej stosunku do otoczenia. Nie bez znaczenia jest więc w romansie *Lancelot* następująca scena: „*Et quant il furent desarmé, si se vest Galehoz de ses meillors robes por aler a cort par lo congié de son conpaignon, et fait crier par tote s'ost que qui s'en voura aler, si s'en aille, fors ces qui sont de son ostel* [Kiedy zdjęli z siebie zbroje, Galehot włożył jedną ze swoich najpiękniejszych szat, aby udać się na dwór królewski razem ze swoim towarzyszem, ogłosiwszy w całym swoim wojsku, że ci, którzy chcą z nim iść, mogą to uczynić, wyłączając członków jego domostwa]" (850). Widać w tym fragmencie wyraźnie niezwykłą atencję, jaką olbrzym okazuje Lancelotowi, jak również wątek atrakcyjności fizycznej, w kontekście którego Galehot jest opisywany. Piękne stroje są jednak tylko czynnikiem zwiększającym tę atrakcyjność: jej pierwotnym źródłem jest cielesność Galehota. Założenie przez niego pięknego stroju staje się symbolicznym aktem okazania Lancelotowi najwyższego szacunku.

Można się zastanawiać, do jakiego stopnia konwencjonalny jest opis Lancelota jako wzoru męskiej urody, której poszczególne elementy są wyraźnie kobiece, poczynając od charakterystyki jego cery, a kończąc na ustach i zębach: „*Il fu de mout bele charneüre, ne bien blans ne bien bruns, mais entremeslez d'un et d'autre; si puet an apeler ceste sanblance clers brunez. Il ot lo viaire enluminé de nature[l] color vermoille, si par mesurez a raison que vilsement i avoit Dex assise la compaignie de la blanchor et de la brunor et del vermoil (...). Il ot la boiche petite par messure et bien seant, et les levres colorees et espessetes, et les danz petites et sarrees et blancheanz, et lo menton bien fait a une petite fossete* [Miał bardzo piękną cerę, ani zupełnie białą, ani całkiem ciemną, ale składającą się z tych kolorów wymieszanych ze sobą: taką barwę cery można nazwać »jaśniejszym odcieniem śniadości«. Jego twarz była rozświetlona naturalnym rumieńcem, ale z miarą, tak, że wydawało się, że Bóg dokonał tu idealnego połączenia bladości, śniadej cery i rumieńca (...). Miał usta raczej małe i ładnie uformowane; wargi czerwone i trochę pulchne; zęby małe, ściśnięte i lśniące bielą; pięknie rzeźbiony podbródek z małym dołkiem]" (138).

Opis Lancelota zbliża go do ideału dotyczącego obu płci, gdyż jest on przedstawiany jako młodzieniec w swojej nadzwyczajnej urodzie podobny do kobiety. Dla porównania można tu zacytować opis Marii Panny z *Kazania o Maryi Pannie Czystej* Jana z Szamotuł, gdzie opis Dziewicy, reprezentującej ideał kobiecej urody, jest podobny do opisu tego rycerza: „Jagody jej niepucułowate ani tłuste ani wyschłe, ale cudne, białe

97423033

a rumiane w barwie jako mleko a róża. Usta najświętsze, miłe, rozkoszne, wesołe, wszelkiej słodkości napełnione. Wargi czerwone a niejako odpieszniałe albo cieliste, tak iż nisza warga więcsza była niżli wysza, a to barzo słusznie, co znamionuje mężność a wielką stałość. Zęby jej były białe, proste, rowne a czyste. Podgardłek jej słuszny a w miarę, niejako na czterzy grani, gdzie szedł niejaki dołek przez pośrzodek"[6].

Jak wynika z zestawienia tych dwóch opisów, Lancelot przedstawiony jest do pewnego stopnia jako młodzieniec realizujący w swoim wyglądzie również ideał urody kobiecej, co nadaje mu pewien rys postaci androgynicznej, a przynajmniej mogącej się podobać zarówno kobietom, jak i mężczyznom. Danielle Régnier-Bohler zwraca uwagę na rolę karnacji w odniesieniu do opisów bohaterów romansów, pisząc, że „w tych portretach, opartych na stereotypie powielanym aż do upojenia, właściwym literaturze powieściowej, rzuca się w oczy istotne znaczenie cery w ogólnym wyglądzie ciała. Idealna karnacja, biała z odcieniem różu, wyraża całą postać i dostarcza wskazówek co do fizycznej budowy"[7]. Opis cery jest stosowany w przedstawianiu postaci niezależnie od ich płci, co sprawia, że rys hermafrodytyzmu jest stale obecny u wszystkich urodziwych bohaterów romansów. Ideałem urody mógł być zatem każdy przystojny mężczyzna, który do pewnego stopnia przypominał piękną kobietę, co jest widoczne w opisie wyglądu Lancelota.

W jego późniejszych relacjach z Galehotem znaczące jest, że olbrzym roztacza nad nim opiekę i swoim zachowaniem wykracza poza tradycyjne normy dotyczące goszczenia jednego mężczyzny przez drugiego. W scenach z udziałem ich obu mężny Lancelot staje się wrażliwą, płaczącą istotą, którą opiekuje się kochający Galehot. Początkowo Lancelot jako uosobienie męstwa skłania olbrzyma do zaprzestania walki z królem Arturem, ale jego późniejsza tęsknota miłosna sprawia, że staje się on biernym przedmiotem troski Galehota. Olbrzym zaś realizuje model przedstawiania tego rodzaju postaci, wykraczając swoim zachowaniem poza normy regulujące takie zjawiska, jak: gościnność, przyjaźń, poświęcenie, zaangażowanie emocjonalne w szczęście drugiego człowieka. Taki obraz Galehota dobrze wpisuje się w średniowieczną tradycję dotyczącą potworów, w której, jak pisze David Williams, „olbrzym związany jest z wieloma innymi [niż pożądanie] pojęciami

---

[6] Jan z Szamotuł, *Kazanie o Marii Pannie Czystej*, w: W. Wydra i W.R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995, s. 113.

[7] D. Regniér-Bohler, *Świat fikcji*, tłum. K. Skawina, w: *Historia życia prywatnego. Od Europy feudalnej do renesansu*, pod red. G. Duby, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 341–428, cyt. ze s. 392.

97423033

transgresji albo uwolnienia się od normy (...). Jest formą cielesności, która przemieszcza się poza ograniczanie samej siebie w kierunku czegoś jeszcze nieokreślonego”[8]. Transgresja ma tutaj pozytywne konotacje, gdyż poszerza zakres panujących norm, nie naruszając ich. Uczucie olbrzyma przedstawione jest jako zjawisko piękne i wykraczające poza typową przyjaźń z romansów średniowiecznych. Galehot poświęca własne szczęście na rzecz Lancelota, uwalniając się przez to od norm dotyczących tradycyjnie pojmowanej miłości, dążącej przede wszystkim do zdobycia przedmiotu pożądania, a nie do oddalenia się od niego. Samo uczucie do Lancelota może być jednak traktowane jako swoista transgresja reguł społecznych, według których mężczyźni powinni być połączeni ze sobą więzią homospołeczną, związaną ze wspólnotą składającą się z samych mężczyzn, a nie uczuciem w swojej naturze homoerotycznym.

Wygląd Lancelota jest bezpośrednią przyczyną uczucia, jakie ten rycerz wzbudza u olbrzyma, również posiadającego rys androgyniczny w postaci upodobania do pięknych szat i bycia atrakcyjnym dla obu płci. Takie przyciąganie pomiędzy protagonistami nie jest niczym niezwykłym w kulturze, w której wielu młodych atrakcyjnych mężczyzn spędzało wspólnie czas. Jak pisze o tym Carolyn Dinshaw, „w kulturze heteronormatywnej akty homoseksualne, w których nie biorą udziału kobiety i które ze swojej natury nie mają na celu prokreacji, mogły się wydawać szczególnie prawdopodobne w sytuacji, kiedy istniały »hordy« młodych mężczyzn o relatywnie ograniczonych możliwościach finansowych”[9]. Fascynacja Galehota Lancelotem może więc odzwierciedlać rzeczywiste zachowania homoerotyczne pomiędzy młodymi mężczyznami w średniowieczu. Oczywiście w romansie taka sytuacja nie ma swojego uzasadnienia społecznego, a jedynie emocjonalne: olbrzym, którego pożądanie wykracza poza wąskie normy rzekomo restrykcyjnie przestrzegane przez „zwyczajnych” ludzi, zakochuje się w pięknym młodzieńcu i jest gotów nawet poświęcić dla niego swoje własne szczęście.

Relacje pomiędzy dwoma głównymi protagonistami romansu, Lancelotem i Galehotem, są ukazane w kontekście podziału na sferę prywatną i publiczną. Bardzo ważne jest uświadomienie sobie funkcjonowania tych dwóch zjawisk w kulturze antycznej i średniowiecznej oraz ich zmieniającego się znaczenia. Konotacje pojęcia prywatności

[8] D. Williams, *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1996, s. 113.

[9] C. Dinshaw, *A Kiss Is Just a Kiss: Heterosexuality and Its Consolations in „Sir Gawain and the Green Knight”*, „Diacritics” 1994, nr 24 (2–3), s. 205–226, cyt. ze s. 222.

97423033

w starożytności nie były jeszcze negatywne, jak to jest interpretowane w kontekście kultury czasów późniejszych. Według Georges'a Duby'ego w starożytności „*privus* oznacza (...) to, co poszczególne, to, co osobiste"[10], podczas gdy w średniowieczu „przesunięcie znaczenia słowa *privé* odbywa się w kierunku tego, co intymne, tajne"[11]. Trzeba w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że pojęcie prywatności zyskało w średniowieczu swoje usytuowanie przestrzenne w określonej części domostwa. Pomieszczenia zostały podzielone na publiczne, związane z mieszkańcami płci męskiej, i prywatne, należące do kobiet, które tam mogły tworzyć nieformalne społeczności, przez większość czasu chronione przed wzrokiem mężczyzn. Przestrzeń zyskała więc status męski lub kobiecy, jak o tym pisze A.C. Spearing:

> Wziąwszy pod uwagę patriarchalną naturę średniowiecznego społeczeństwa, odmawiającego większości kobiet statusu publicznego, sala, w której się ucztuje, jest przestrzenią mężczyzn; sypialnia jest przestrzenią zarezerwowaną dla kobiet, albo przynajmniej, z dominującej wtedy męskiej perspektywy, przestrzenią, w której mężczyzna spotyka się z kobietą; co oznacza, w świetle „oficjalnej" ideologii wieków średnich, miejsce, gdzie raz jeszcze dochodzi do spotkania cywilizacji i dzikości[12].

Analizując rolę sypialni jako miejsca należącego do sfery prywatnej, trzeba więc wziąć pod uwagę usytuowanie tego pomieszczenia w szeroko rozumianym dyskursie seksualności. Definicja podana przez Spearinga przedstawia bowiem sypialnię jako miejsce wyraźnie erotyczne, związane ze sferą intymną i z tym, co zazwyczaj ukryte, tajne. Jeżeli chodzi o konotacje słowa „prywatny" w średniowieczu, na podstawie średnioangielskiego romansu *Le Morte Darthur* Thomasa Malory'ego można przypuszczać, że miało ono wydźwięk negatywny. Słowo *prevy* znaczy w tym utworze tyle, co tajny, osobisty, i jest określeniem niepokojącym[13]. Tak więc samo wyrażenie „sfera prywatna" ma w kulturze średniowiecznej negatywne konotacje. To strefa, w obrębie której kryje się to, co niewidoczne na zewnątrz, gdzie dzieją się rzeczy tajne, nieprzeznaczone dla spojrzenia obcych i dlatego przez nich niekontrolowane.

---

10 G. Duby, *Wprowadzenie*, tłum. W. Bieńkowska, w: *Historia życia prywatnego*, op. cit., s. 20.

11 Ibidem, s. 22.

12 A.C. Spearing, *Public and Private Spaces in „Sir Gawain and the Green Knight"*, „Arthuriana" 1994, nr 4(2), s. 138–145, cyt. ze s. 135.

13 A. Lynch, *Gesture and Gender in Malory's „Le Morte Darthur"*, w: *Arthurian Romance and Gender*, pod red. F. Wolffzetela, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1995, s. 206–214, cyt. ze s. 285.

97423033

Usytuowanie relacji pomiędzy Lancelotem i Galehotem wewnątrz dychotomii prywatne/publiczne jest zasygnalizowane pierwszego wieczoru, spędzonego przez nich razem, kiedy to olbrzym deklaruje: „*Et ge gerrai en une chanbre deal, por ce [que] vos seroiz ci plus an pais et puls a aise* [Będę spał w sąsiedniej sypialni, abyś, panie, był spokojniejszy i by ci było wygodniej]"(840). Po nocy następuje ranek, kiedy to Galehot zastaje Lancelota płaczącego w sypialni. Reakcja emocjonalna olbrzyma jest gwałtowna i w jej następstwie deklaruje on ponownie swoją pomoc: „*Et bien sachiez que nule si granz mesestance n'est don ge ne vos aďt a giter se nus hom consoil i puet metre* [Wiedz bowiem, że nie ma bólu, od którego nie pomogę ci się, panie, wyzwolić, o ile tylko pomoc ludzka może być dla ciebie lekarstwem]" (856). Jednak lekarstwem na smutek Lancelota może być jedynie związek z Ginewrą, w której jest zakochany. Kolejną sytuacją, w której obaj protagoniści znajdują się razem w sypialni, jest noc, kiedy zwierzają się sobie: „*Lors s'an part Galehoz et vient a son compaignon, et se couchent anbendui an un lit et parolent de ce tote nuit don lor cuer sont tot a aise* [Potem Galehot dołączył do swojego towarzysza. Położyli się obaj w jednym łóżku i przez całą noc rozmawiali o tym, co radowało ich serce]" (898).

Fakt, że wyżej wymienione sceny dzieją się w sypialni, jest istotny, ale nie determinuje tego, czy mają one być zaklasyfikowane jako należące do sfery publicznej czy prywatnej. Według Duby'ego „przeciwieństwo, jakie istnieje między życiem prywatnym a życiem publicznym, zależy nie tyle od miejsca, co od władzy"[14]. Tutaj jednak istnieje ścisły związek pomiędzy naturą scen, rozgrywających się między protagonistami, a przynależnością do sfery prywatnej. Dialogi nie są tu skonstruowane ściśle według reguł panujących w sferze publicznej, czyli w tym przypadku na dworze, bohaterami romansu rządzą emocje, a atmosfera jest bardzo erotyczna, jako że sprawy serca są w centrum zainteresowania zarówno Galehota, jak i Lancelota. Nieprzypadkowo w opisie ostatniej nocy spędzonej przez młodzieńców razem pojawia się słowo *cuer* [serce]. W sferze prywatnej elementem dominującym jest uczucie erotyczne, w przeciwieństwie do dworu jako miejsca publicznego, gdzie najważniejszy jest rozum i związana z nim kwestia obowiązku. W tym miejscu znowu powinniśmy oddać głos Duby'emu, który w następujący sposób komentuje sprawę podziału na sferę publiczną i prywatną: „[Męska władza] zatrzymywała się (...) na progu drzwi wiodących do sypialni, gdzie płodzono dzieci i wydawano je na świat; gdzie chorych doglądano, a zmarłych obmywano; gdzie, pod wszechpotężną władzą kobiety, w miejscu najbardziej prywatnym, rozciągała się pomrocz-

[14] G. Duby, op. cit., s. 23.

97423033

na domena rozkoszy zmysłowej, rozmnażania się i śmierci”[15]. Sypialnia jest więc w kulturze średniowiecznej miejscem bardzo erotycznym, a jednocześnie sytuującym obok siebie miłość i śmierć. Takie usytuowanie przestrzenne scen, mających miejsce pomiędzy Galehotem i Lancelotem, stawia ich relację w określonym świetle interpretacyjnym. Miejsce akcji może być tutaj powiązane nie tylko z erotyczną więzią między bohaterami, ale także z późniejszą śmiercią olbrzyma, która jest ważną częścią składową całej narracji.

Symboliczny akt „podarowania” Lancelota Galehotowi przez królową Ginewrę musi być rozpatrywany w kontekście intymnej więzi emocjonalnej łączącej dwóch rycerzy. Scena ta wydaje się być początkiem powolnej śmierci Galehota, którego zabija życie w oddaleniu od ukochanego. Ginewra twierdzi, że Lancelot będzie na zawsze należał do olbrzyma pomimo jej związku z rycerzem. Nie bierze jednak pod uwagę odległości fizycznej, która odtąd będzie dzielić obu mężczyzn, kiedy Lancelot zamieszka na dworze króla Artura. Całe wydarzenie jest bardzo istotne dla relacji trojga protagonistów:

> *Lors prant lo chevalier par la main destre et dit:*
> *„Galehot, ge vos doign cest chevalier a tozjorz, sauf ce que j'ai aŭ avant. Et vos lo creantez ansi”, fait ele. Et li chevaliers lo creante. „Et savez vos, fait ele a Galehot, que ge vos ai doné?”*
> *„Dame, fait il, naie.”*
> *„Ge vos ai doné Lancelot do Lac, lo fil au roi Ban de Benoyc'.”*
>
> [I ujęła rycerza za prawą rękę, i rzekła:
> – Galehocie, daję ci tego rycerza na zawsze, oprócz tego, co już jest zastrzeżone dla mnie. A ty, panie – powiedziała do drugiego rycerza – daj mu swoje słowo.
> Rycerz przyrzeka na swój honor. Potem królowa odwraca się w kierunku Galehota i mówi:
> – Czy wiesz, panie, kogo ci ofiarowałam?
> – Nie, pani.
> – Dałam ci Lancelota z Jeziora, syna króla Bana z Benoiku.] (896)

W ten sposób Galehot dowiaduje się o tożsamości Lancelota, gdyż wcześniej nie znał prawdziwego imienia przedmiotu swoich uczuć i nie kojarzył go ze sławnym rycerzem. Akt „podarowania” mu Lancelota staje się paradoksalnie momentem odebrania mu obiektu jego pożądania, do czego sam doprowadził, pośrednicząc w pierwszym miłosnym spotkaniu Lancelota i Ginewry. Scena pocałunku tych dwojga jest kulminacją całego romansu i Galehot w niej uczestniczy, tak jak księga uczestniczyła w scenie pierwszego pocałunku Franceski i Paola.

---

[15] Ibidem, s. 95.

97423033

Następstwem związku Lancelota i królowej jest wejście rycerza w sferę publiczną oraz jego sukcesy w tym nieznanym mu wcześniej świecie. Śmierć zakochanego w nim olbrzyma staje się w tym momencie oczywistym następstwem takiego rozwoju wypadków. Jak pisze Elspeth Kennedy we wstępie do angielskiego tłumaczenia romansu, „śmierć Galehota jest (...) zwiastowana przez sny oraz znaki i przepowiedziana w momencie, kiedy Lancelot zgadza się zostać z Arturem jako członek jego domostwa”[16]. Dom, czyli dwór królewski jest tutaj częścią sfery publicznej ze względu na władzę, którą w nim sprawuje mąż Ginewry. To wydarzenie jest komentowane przez Kennedy w następujący sposób, pomimo jej odżegnywania się od homoerotyczności związku pomiędzy późniejszym rycerzem króla Artura a olbrzymem: „Lancelot, bez względu na to, jak wiele czuje do swojego przyjaciela, musi przedłożyć swoją miłość do Ginewry ponad wszystko, dlatego Galehot umiera”[17].

Śmierć Galehota kończy romans. Jej bezpośrednią przyczyną jest nieprawdziwa wiadomość o śmierci Lancelota w bitwie. Sprawia ona, że chory olbrzym odmawia jedzenia, które przygotowują dla niego zajmujący się nim mnisi, i w ten sposób popełnia symboliczne samobójstwo. Sama jego choroba jest jednak objawem tęsknoty miłosnej, która nie może być zakończona odwzajemnieniem uczucia, jak to się stało w przypadku Lancelota. Śmierć olbrzyma jest długo ukrywana przed Lancelotem przez Ginewrę, a jednak rycerz w końcu dowiaduje się o niej i reaguje zaskakująco jak na narrację, w której rzekomo, jak twierdzą niektórzy tłumacze romansu i redaktorzy tekstu, nie można znaleźć wątku homoerotycznego. Lancelot każe przenieść ciało Galehota do innego grobu, znajdującego się w miejscu, w którym w przyszłości ma być pochowany on sam i Ginewra. Odmienność i pożądanie homoerotyczne znajdują swoje fizyczne usytuowanie w świecie Camelotu w postaci grobu, obok którego będzie pochowana również para heteroseksualna. Postać Galehota, jak pisze Cohen o zakończeniu opowieści, „przedstawia inny sposób bycia w świecie, który unika zredukowania tożsamości do ograniczonej postaci pojedynczego człowieka, którą to perspektywą kończy się większość romansów”[18]. Nienormatywne ciało otrzymuje swoje symboliczne miejsce w postaci grobu, obok którego zostaną pochowani również idealni kochankowie heteroseksualni.

16 E. Kennedy, *Introduction*, w: *Lancelot of the Lake*, trans. C. Corley, Oxford University Press, Oxford–New York 1989, s. xi.

17 Ibidem, s. xii.

18 J.J. Cohen, op. cit., s. 183.

97423033

W trzynastowiecznym romansie pożądanie olbrzyma jest ukazane w całym swym odmiennym pięknie, gdyż, cytując znów Cohena: „*Queer* zawiera w sobie więcej niż tylko elementy homoseksualne czy homoerotyczne. Jest przejawem tęsknoty za tą samą płcią”[19]. Silnie zaznaczona w narracji obecność odmienności doprowadza do zatarcia się granic pomiędzy publicznym a prywatnym, i dlatego w ostatniej scenie grób olbrzyma ze znajdującym się w nim nienormatywnym ciałem zyskuje usytuowanie w sferze publicznej. To, co miało miejsce pomiędzy rycerzami w prywatnej sferze uczuć po śmierci Galehota, zostaje przeniesione na zewnątrz tej sfery.

Bibliografia

Alighieri, D., *Piekło. Boskiej komedii część pierwsza*, tłum. A. Kuciak, Klub Książki Katolickiej, Bibliotka Telgte, Poznań 2002.

Cohen, J.J., *Of Giants: Sex, Monsters and the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1999.

Dinshaw, C., *A Kiss Is Just a Kiss: Heterosexuality and Its Consolations in „Sir Gawain and the Green Knight”*, „Diacritics” 1994, nr 24 (2–3), s. 205–226.

Duby, G., *Wprowadzenie*, tłum. W. Bieńkowska, w: *Historia życia prywatnego. Od Europy feudalnej do renesansu*, pod red. G. Duby, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 19–44.

Kennedy, E., *Introduction*, w: *Lancelot of the Lake*, trans. C. Corley, Oxford University Press, Oxford–New York 1989, s. vii–xx.

Lancelot du Lac. Roman français du XIIIe siècle, pod red. F. Mosès, Librarie Générale Française, Paris 1991.

Lynch, A., *Gesture and Gender in Malory's „Le Morte Darthur”*, w: *Arthurian Romance and Gender*, pod red. F. Wolffzetela, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1995, s. 206–214.

Regniér-Bohler, D., *Świat fikcji*, tłum. K. Skawina, w: *Historia życia prywatnego. Od Europy feudalnej do renesansu*, pod red. G. Duby, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1998, s. 341–428.

Spearing, A.C., *Public and Private Spaces in „Sir Gawain and the Green Knight”*, „Arthuriana” 1994, nr 4(2), s. 138–145.

Williams, D., *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1996.

Wydra, W. i Rzepka, W.R., *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1995.

[19] Ibidem, s. 181.

97423033

Przemysław Pilarski

OBSESJE DYCKIEGO. HOMOSEKSUALNOŚĆ NA TLE POZOSTAŁYCH PROBLEMÓW TOŻSAMOŚCIOWYCH BOHATERA WIERSZY AUTORA *PRZEWODNIKA DLA BEZDOMNYCH...*

ODKRYWANIE POETY

Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki nie jest znany odbiorcom polskiej literatury do tego stopnia, co wielu innych twórców z tzw. pokolenia „bruLionu" – metrykalnie bliskiej mu formacji literatów urodzonych w latach sześćdziesiątych XX wieku. Świetlicki, Gretkowska, Podsiadło, Tokarczuk, Stasiuk – oto nazwiska, które wymienia się w pierwszym rzędzie, gdy o „rocznikach sześćdziesiątych" mowa. Wiedzą o Dyckim nieliczni, ci zaś, którym jest dane zapoznać się z tą twórczością, długo pozostają pod jej wpływem.

Owa, przyznajmy, krzywdząca niewiedza na temat tego bodaj najoryginalniejszego zjawiska w rodzimej poezji ostatnich czasów bierze się stąd, iż Dycki zdecydowanie unika rozgłosu i bywania na literackich imprezach. Sytuacja ta zmienia się wprawdzie w ostatnim czasie, zwłaszcza po tym, kiedy jako jedyny przedstawiciel literatury tzw. średniego pokolenia zaproszony został w 2000 roku do Krakowa na festiwal „Zapowiadających Się Poetów", zorganizowany przez magazyn „Ha!art". To właśnie, jak pisałem w tekście poświęconym temu festiwalowi, „osobność" i „bycie poza podziałami" autora *Młodzieńca o wzorowych obyczajach* spowodowały zainteresowanie nim środowiska młodoliterackiego[1]. Owocem tego stała się wydana w Krakowie antologia poświęconych mu tekstów krytycznych, pisanych przeważnie

[1] P. Pilarski, *Wspólne roczniki, osobne światopoglądy. Po festiwalu „Zapowiadających Się Poetów"*, „Alma Mater" 2001, nr 28, s. 35.

97423033

przez młodych krytyków[2]. Z czasem pojawiać się też zaczęły publikacje liryków Tkaczyszyna w pismach nie tylko literackich, lecz również np. w „Przekroju". Mimo to nie zdobył on, jak dotąd, dużego rozgłosu (poza kręgiem szczególnie zainteresowanych, gdzie obwołany już został twórcą kultowym) i dlatego wydaje się, że warto w tym miejscu zaprezentować pokrótce jego sylwetkę.

Urodził się w 1962 roku w Wólce Krowickiej koło Lubaczowa, zadebiutował w 1983. Absolwent filologii polskiej na UMCS w Lublinie, napisał, co nie jest bez znaczenia dla jego twórczości, pracę magisterską o życiu literackim w siedemnastowiecznym Lwowie. Wydał dotychczas następujące książki poetyckie: *Nenia i inne wiersze* (Lublin 1990), *Peregrynarz* (Warszawa 1992), *Młodzieniec o wzorowych obyczajach* (Warszawa 1994), *Liber mortuorum* (Lublin 1997), *Przewodnik dla bezdomnych niezależnie od miejsca zamieszkania* (Legnica 2000), *Przyczynek do nauki o nieistnieniu* (Legnica 2003) oraz wybory: *Kamień pełen pokarmu* (Izabelin 1999) i *Daleko stąd zostawiłem swoje dawne i niedawne ciało* (Kraków 2003).

Krótką, choć zdecydowanie nazbyt ogólnikową charakterystykę poetyki tego autora znajdujemy w słowniku *Parnas bis*:

> Dycki najbardziej lubi wiersz trzystrofowy po cztery wersy każda strofa. Wiele dłuższych wierszy jest złożeniem tego charakterystycznego dla Dyckiego dwunastowersowca. Poezja Tkaczyszyna-Dyckiego stanowi jedną z najdoskonalszych realizacji polskiej poezji neobarokowej. Jego tomiki skonstruowane są jako przemyślane całości. Wiersze nawiązują do siebie, kolejne wynikają z poprzednich, przeplatają się, tworzą bardzo precyzyjną konstrukcję całości. Kolejne tomiki są konsekwencją poprzednich[3].

Warto dopisać w tym miejscu dwie pozostałe charakterystyczne (formalne) cechy tej liryki: stosowanie przez autora *Liber mortuorum* cyfr rzymskich w tytułach wierszy oraz obsesyjnie powracające frazy czy motywy (np. „w sąsiednim pokoju umiera moja matka"; „śmierć jest po nas jak deszcz wiosenny / i przed nami jak deszcz jesienny"; „mój przyjaciel jest martwy" itp.).

---

[2] *„jesień już Panie a ja nie mam domu". Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki i krytycy*, pod red. G. Jankowicza, Krakowska Alternatywa, Kraków 2001.

[3] *Parnas bis. Słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku*, pod red. P. Dunin-Wąsowicza, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 1998, s. 208.

97423033

POGRANICZNOŚĆ LIRYKI DYCKIEGO

Na czym polegać ma owa, wspomniana wyżej, neobarokowość poezji Tkaczyszyna? Wydaje się, iż stosownych wyjaśnień dostarczą fakty z biografii poety, który, urodzony niedaleko granicy polsko-ukraińskiej, wypowiadał pierwsze słowa w języku Mazepy. Niczym bohater Sienkiewiczowskiego *Latarnika*, Dycki uczył się poprawnej polszczyzny z dzieła już dawno pod tym względem przebrzmiałego. Jego podręcznikiem była bowiem przełożona przez Jakuba Wujka *Biblia*. Stąd też biorą się niepowtarzalne cechy jego archaizującego języka, widoczne choćby na poniższym przykładzie: „jeszcze nie dzisiaj jeszcze nie jutro / przyjdę do Ciebie wiem zgasić światło / ażeby droga nie była wypełniona szukaniem / po próżnicy jak wtedy gdy błądziłem na osobności // przyjdę do Ciebie nie wcześniej niż skończy się dzień / i nie później aniżeli nastanie noc która wyda z siebie jad / tylko mnie uchroń aniele mój gdy będę spał / przed wężem który obudzi się na moich ustach" (*Nenia i inne wiersze*, XC).

Ewidentnym kontekstem twórczości autora *Przewodnika dla bezdomnych...* jest jego egzystencja „tu i teraz" oraz związane z nią obawy o wszelką transcendencję (z powodu trawiącej rodzinę śmiertelnej choroby przeczuwaną „na własnej skórze" niemal codziennie). Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki (a tym samym podmiot jego liryki) to człowiek wychowany na pograniczu kultur, będący kimś całkowicie „spoza"; prowadzi on życie osoby o zaburzonej (i zaburzanej) tożsamości: narodowej, językowej i – seksualnej. Jarosław Mikołajewski, pisząc o jego twórczości, określił go mianem „renegata, wygnańca z kultury oraz natury"[4]. Ilustracją powyższych opinii niech będzie fragment pochodzący z bodaj najciekawszego zbioru Tkaczyszyna, *Młodzieńca o wzorowych obyczajach*. Znajdujący się na cmentarzu podmiot jednego z wierszy konstatuje: „jakże polskie musiały być ich kości skoro dzisiaj / rozumiem jedno iż jestem naczyniem próżnym / po które nikt nie sięgnie chyba że w desperacji / a ja dlatego jestem naczyniem byś mnie umiłował // (...) jakże ukraińskie musiały być ich kości skoro dzisiaj / proch zmarłych mówi do mnie a ja nie słucham / dlatego jestem naczyniem próżnym byś mnie umiłował / po które nikt nie sięgnie chyba że w desperacji" (*Młodzieniec...*, XI. *Każdy przyznaje się do siebie*).

Ostatni jak dotąd tom Tkaczyszyna-Dyckiego, *Przewodnik dla bezdomnych niezależnie od miejsca zamieszkania*, przynosi z kolei historię

[4] J. Mikołajewski, *Historia odrębna*, w: *„jesień już Panie a ja nie mam domu"*, op. cit., s. 5.

97423033

opowiadaną przez jego bohatera, który został pobity przez kolegów podczas pierwszego dnia nauki w polskiej szkole (XVIII). Wykluczony więc ze społeczności jako „inny", zapragnął wybrnąć z zajmowanego przez siebie pogranicza poprzez identyfikację z bezdyskusyjnie dominującą większością. Wyraził wolę wyzbycia się tego, co go odróżnia (ukraińskiego pierwiastka własnej mowy); mało tego – ogarnęła go nawet chęć znalezienia „odpowiednich / przodków żadnych Dyckich i Hryniawskich z Wielkiej Hryniawy" (XVII).

W ramach rehabilitacji usiłuje się teraz „wsłuchać w przeszłość", gdzie, na jego rodzinnych Kresach Wschodnich, rozgrywa się nieprzerwanie dramat dwudziestowiecznej historii; także jego historii rodzinnej: „wsłuchuj się w przeszłość w wiatr / który nie uwolnił od wspomnień / i najgorszych przeczuć" (XI); „wsłuchuj się w przeszłość / oni tam wciąż jeszcze są / jeszcze odciskają się gwałtem" (X).

Barokowe epatowanie śmiercią i archaiczny język (będący kolejnym dowodem alienacji podmiotu) wchodzą u Dyckiego w zaskakujące relacje z fascynacją ciałem; ciałem wprawdzie grzesznym, śmiertelnym i ulegającym rozkładowi, mimo to jednak mogącym urzekać swym pięknem, stanowić obiekt obsesyjnej niekiedy fascynacji: „(...) śpiewaliśmy więc iż nie posiądziemy jego ciała / które z łatwością pomiędzy nas rozdawał i sprzedawał / o Panie z jakąż łatwością szedł on do obcego domu / w którym go nie kochano i wychodził o zmierzchu // nie do wyobrażenia jest to o Panie z jaką łatwością / on się rozdawał robactwu nie mówiąc już o mnie / nie do wyobrażenia jest i to iż diabłu włochatemu / składał on wizyty po wielekroć nie nadaremnie" (*Młodzieniec...*, IX. *Wąż najpierw głowę ciśnie*); „przyszła śmierć do naszego miasteczka / ale inna od tej jaką widzieliśmy / do której zewsząd garnęły się kobiety / i przypominały sobie co najistotniejsze // mężczyzn młodość lub rąbek stubarwnej chustki / zatem przypominały sobie wiele ciał pięknych i młodych (...) // wiele ciał po które przyjechał chłopiec / jak malowanie (pewnie z sąsiedniego miasteczka bo tutaj / nikt go nie znał) i zaraz się stało iż to ten / co najistotniejsze zdolny do pieszczot i dyskrecji" (*Młodzieniec...*, XVI. *Młodzieniec o wzorowych obyczajach*).

Nie chodzi Dyckiemu o bezmyślne powielanie norm siedemnastowiecznej poetyki, choć trzeba przyznać, że byłoby to dziś zjawisko co najmniej intrygujące. (Warto w tym miejscu zaznaczyć, że pojawiały się próby takiego właśnie definiowania liryki autora *Peregrynarza*, i to nawet ze strony krytyków, będących swego rodzaju autorytetami dla najmłodszych formacji piszących[5]). Barokowość poezji Tkaczyszyna od-

[5] Por. K. Maliszewski, *Nasi klasycyści, nasi barbarzyńcy. Szkice o nowej poezji*, Instytut Wydawniczy Świadectwo, Bydgoszcz 1999, s. 113: „Kunszt autora *Młodzieńca* jest

97423033

czytywać należy zatem nie jako czysto stylizatorski ornament, lecz jako kolejny efekt jego „pograniczności", będący odbiciem właściwych tamtej epoce rozdźwięków pomiędzy wodzącym na pokuszenie bytem ziemskim a bytem, nazwijmy to – wiecznym, duchowym, posiadającym świadomość istnienia rzeczy transcendentnych. W ten sposób Tkaczyszyna czyta Andrzej Sosnowski: „Wiersze Dyckiego regularnie chylą się w stronę smutnego końca albo zwracają się w kierunku utraconego początku, są więc niemal bezustannie prześwietlane elementarnym światłem obu punktów skrajnych. Takie oświetlenie nadaje im aurę dawnej poezji rzeczy prostych i ostatecznych, rezonans średniowieczny i barokowy"[6].

W podobnym tonie, odrzucając przy tym zdecydowanie wszelkie próby zaszufladkowania autora *Przewodnika dla bezdomnych*..., wypowiadają się również autorzy *Literatury polskiej 1976–1998*:

> Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki, choć nie jest sławny, to posiada wiernych admiratorów swej poezji misternej i zarazem ciemnej, w której stylizatorska błyskotliwość nakłada się na wyjątkowo przejmujące epifanie śmierci, a zmysłowość lub nawet pewna brutalność wyrazu i obrazu splata się z rzadko spotykanym estetycznym wyrafinowaniem. Wiele jego utworów (...) utrzymanych jest w sztafażu barokowym, mówienie jednak o nim jako o poecie neobarokowym nie wydaje się właściwe. Styl barokowy (...) jest wehikułem wyobraźni pomagającym ukoić świadomość niewyrażalności śmierci, grozę rozkładu, fizjologiczność uniesień erotycznych[7].

HOMOSEKSUALNOŚĆ W POEZJI DYCKIEGO

Cytat, który pozwoliłem sobie przytoczyć powyżej, jest o tyle istotny, że będąc jedyną dłuższą wzmianką o Dyckim w książce poznańskich krytyków, nie mówi ani słowa o homoseksualności, jaką bez wątpienia

---

niezaprzeczalny, brakuje mi jednak w tych tekstach finezji wyższego rzędu. Brakuje mi błysku samozrozumienia, chwili wyjścia z siebie. Katarynka stylizatora, pobrzękując tu i ówdzie barokową nutą, błyskając sarmackim grymasem, kręci się nie napotykając jakichś wewnętrznych spektakularnych trudności, wątpliwości, nie zatrzymując się w refleksji nad sobą samą. (...) odbieram całość jako zabawę, doskonałą realizację imitatorskiego popędu, »poręcznie wyimaginowane światy«".

6 A. Sosnowski, *Liryzm Dyckiego*, w: *„jesień już Panie a ja nie mam domu"...*, op. cit., s. 44.

7 P. Czapliński i P. Śliwiński, *Literatura polska 1976–1998. Przewodnik po prozie i poezji*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 318.

97423033

odznacza się podmiot tej poezji. Nazbyt rzadko poezja Dyckiego interpretowana jest właśnie pod kątem obecności w niej śladów „poezji gejowskiej", często (nawet w dość obszernych omówieniach) przemilczana jest całkowicie związana z tym aspektem tematyka. Nie ma się jednakże czemu dziwić, skoro np. Karol Maliszewski wyznaje wprost, iż „to, co w tych wierszach jest tak swoiste i własne – a **słabo komunikujące się ze mną, inaczej przeżywającym** – po bliższym przyjrzeniu traci na ważności, wielkości, świeżości"[8]. Nazbyt wyraźnie widoczne jest tu spychanie problematyki homoseksualnej na margines jako obcej, sytuowanie jej „na zewnątrz", „poza"; również poza zasięgiem krytycznoliterackiej interpretacji. Niepokojąco trafne są w tym kontekście obserwacje Ingi Iwasiów: „Literatura i krytyka polska znajdują się na etapie, który można nazwać przedemancypacyjnym. Nie idzie nawet o to, że homoerotyzm postrzegany jest jako nieszczęście, choroba, wyrok – ale o to, że w sztuce znajduje wyraz zaledwie marginalny"[9].

Przykładem tekstu szerzej traktującego kwestię homoseksualności podmiotu wierszy Tkaczyszyna jest recenzja *Liber mortuorum* zamieszczona w czasopiśmie „Studium" i zatytułowana *Od pedała do pedała*. Adam Wiedemann, autor tekstu, stwierdza bodaj jako jedyny, iż twórczość Tkaczyszyna „ustanawia w języku polskim zjawisko w krajach anglosaskich zwane *gay poetry*"[10]. Czy akurat „ustanawia" – na ten temat można by się zapewne sprzeczać, nie można jednak nie wyróżnić autora *Wszędobylstwa porządku* za wyraźne nazwanie sprawy liryki Tkaczyszyna po imieniu. W podobnie otwarty sposób zrecenzował w „Fa-arcie" *Przewodnik dla bezdomnych*... Wacław Forajter[11], analizując dokonania poety poprzez pryzmat wykluczenia, będącego m.in. efektem orientacji seksualnej bohatera jego liryki.

Świadomy swej seksualności podmiot tych wierszy nie czyni z niej przedmiotu własnej refleksji; istotne jest jednak miejsce, jakie zajmuje ona w jego świecie. Twórczość autora *Przewodnika dla bezdomnych*... nawiązuje do tradycji *loci horridi*, również charakterystycznej dla „literatury gejowskiej" tradycji sytuowania problematyki homoseksualnej w „ciemnych", „grzesznych" realiach (motyw ofiary). Podmiot

---

8 K. Maliszewski, op. cit., s. 113 (podkreślenie moje).

9 I. Iwasiów, *Obcość kultury, znajoma bliskość innych. Wątki lesbijskie we współczesnej literaturze polskiej*, w: *Ciało, płeć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. M. Hornung, M. Jędrzejczaka, T. Korsaka, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001, s. 436.

10 A. Wiedemann, *Od pedała do pedała*, „Studium" 1988, nr 11–12, s. 182.

11 W. Forajter, *Bezdomność wieku dojrzałego*, „FA-art. Kwartalnik literacki" 2001, nr 1–2, s. 62–64.

97423033

wierszy Dyckiego odczuwa wyraźnie swą ziemską marność, ma to jednak przede wszystkim wspomniane już korzenie barokowe (fenomen śmierci), w mniejszym zaś stopniu jest powodowane jego seksualnością. Poeta zaburza tym samym dominujące do niedawna w dyskursie krytycznoliterackim rozróżnienie na „klasycystów" i „barbarzyńców", umiejscawiając się nie tyle pośrodku, co obok, na pograniczu (kolejny to zatem przyczynek do związanego z tą twórczością zagadnienia odrębności – tym razem odrębności samej postawy poetyckiej).

Co zaś się mieści wewnątrz – wewnątrz poezji Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego? W twórczości tej, jak nigdzie indziej w literaturze polskiej po Iwaszkiewiczu, aktualne są słowa Georges'a Bataille'a: „O erotyzmie powiedzieć można, że jest on pochwałą życia sięgającą aż po śmierć"[12]. Dycki snuje w swych kolejnych książkach opowieść o osamotnionych chłopcach, pozbawionych tradycyjnego ciepła domu rodzinnego[13], wykluczonych poza margines norm społecznych. Ich przeznaczeniem stały się zimne dworce kolejowe, na których oddają oni swe ciało starym mężczyznom. Automatycznie nasuwa się w tym momencie skojarzenie z Jeanem Genetem – i z pewnością nie jest ono bezpodstawne, obaj bowiem odwołują się do prastarego toposu o korzeniach tak mitologicznych (Zeus i Ganimedes), jak też oczywiście socjologicznych; toposu realizowanego w naszej literaturze również m.in. przez Mariana Pankowskiego (*Rudolf*): „w domu naszych matek była miłość / (...) gdy wyrośliśmy na chłopców nasze matki jak wiedźmy / wyszły z domu i nigdy już nie wróciły // wyrośliśmy na pięknych chłopców i bardzo nieszczęśliwych" (*Nenia*..., II).

„W wielkich miastach", które przyciągają obecnością pikiet, ulokowanych na dworcach kolejowych, dochodzi do jednego z wielu w twórczości Dyckiego spotkania Erosa z Tanatosem, spotkania młodego ze starym – obu śmiertelnych, jednego z nich jednak „bardziej": „więc proszę zachowajcie spokój / kiedy pojawi się osiemdziesięcioletni / i zapragnie ujrzeć przy sobie tyleż / samo młodzieńców by choć jednego z nich // zabrać do wieczności i pieścić swoje członki / w jego członkach jakby to nie była śmierć" (*Peregrynarz*, CXXXVI. *Genetliakon*).

Pozostając w tym kręgu, oddajmy po raz kolejny głos autorowi *Erotyzmu*: „Sfera erotyzmu jest w zasadniczy sposób dziedziną przemocy, dziedziną gwałtu. (...) Największym gwałtem jest dla nas

12 G. Bataille, *Wprowadzenie do antropologii erotyzmu*, tłum. M. Ochab, w: *Transgresje*, t. 2: *Odmieńcy*, pod red. M. Janion i S. Rośka, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982, s. 335.

13 Szczególnie istotną rolę pełni w poezji Dyckiego problem szeroko rozumianej bezdomności, którym jednak nie będę się bliżej w tym miejscu zajmować.

97423033

śmierć”[14]. I dalej: „Aktem decydującym jest obnażenie. Nagość (...) jest to stan otwarcia, który ujawnia poszukiwanie możliwej ciągłości istoty poza nią samą. Ciała otwierają ku ciągłości swe tajemne ujścia, z którymi wiąże się poczucie obsceniczności. Obsceniczność oznacza niepokój, zakłócenie władzy nad sobą (...). Obnażenie rozpatrywane w ramach cywilizacji, w których posiada ono pełny sens, jest naśladowaniem lub co najmniej odpowiednikiem uśmiercenia, nie posiadającym jednak równej wagi”[15].

U Dyckiego czytamy: „z pikiety jednego miasta na pikietę / na wielkich dworcach krótki postój / i pośpiech mężczyzn którzy obnażają nas // (...) i obnażyć nie mogą / a wszystko przez pośpiech z jakim nas biorą / za kawałek bezpiecznego acz dalekiego lądu” (*Peregrynarz*, XXXVII. *Piosenka*). Starość – młodość – nagość – śmierć. Wszystko to, występujące obok siebie, jest pewnym zamknięciem, ograniczeniem (wynikającym z faktu wykluczenia, wyalienowania, znalezienia się na marginesie, uprawiania zakazanych praktyk, przekraczania tabu, transgresji). Jednocześnie jest to również otwarcie (niezbywalna cecha transgresyjności). Otwarcie choćby na transcendencję, bo – jakby nie było – śmierć jest jedną z rzeczy ostatecznych. Tą najbardziej ostateczną. A dojrzeć ją można we wszystkim, gdyż przegląda się w wielu codziennych czynnościach (w jednym z wierszy Dyckiego bohater odwiedza miasteczkowy jarmark).

Eros i Tanatos pojawiają się w liryce Tkaczyszyna-Dyckiego nie tylko przy okazji snucia przez jej podmiot opowieści o dworcowej peregrynacji, lecz również w nieustannie przewijającym się w tych tekstach wątku Leszka, zmarłego przed laty przyjaciela. To właśnie jego śmierci dotyczy jedna z obsesyjnie powracających w tej poezji fraz: „Mój przyjaciel jest martwy”. To jego śmierci poświęcona jest znacząca część tej liryki. Podmiot jest tej śmierci wierny na równi z wiernością żywemu przyjacielowi; przechowuje go w ten sposób w swej pamięci: „wprowadzę się do ciebie i jak pies / położę obok twojego umierania / który ma jednego pana w śmierci // (...) widzę śmierć / mojego przyjaciela który także nie grzeszył / urodą i miał jednego pana albo bardzo // wielu wstyd mówić wątpliwej kondycji / zatem jak pies położę się obok twojego / umierania bo zawsze upilnuję trochę / światła co gaśnie bez mojego ścierwa” (*Liber mortuorum*, XXVII. *Trochę światła, trochę ścierwa*).

Obok dworcowych starców i Leszka pojawiają się także inni, obecni o wiele rzadziej, lecz równie silnie zapadający w pamięć czytelnika – tajemniczy Gemlaburbitsky, z którym podmiot liryki Dyckiego „chy-

[14] G. Bataille, op. cit., s. 340.

[15] Ibidem, s. 341.

97423033

trze bydli", pewien student czy chłopcy z placu miejskiego: „w tej części świata piją usta ulicznych / chłopców i ja przyznaję kręciłem się // po placu z tymi którzy mówili że jestem / jak księżyc w posiadaniu wariatów / przeto jak księżyc w posiadaniu wariatów / wędrowałem z rąk do rąk" (*Młodzieniec…*, XV. *W tej części świata nie bydlę*).

W ostatnim z zacytowanych tekstów pojawia się przyrównanie homoseksualnego podmiotu do księżyca, zgodnie z tradycją – symbolu kobiecości. Podmiot liryki Dyckiego cierpi zatem na, będące efektem kulturowej opresji, swoiste rozdwojenie jaźni (zgodnie z obserwacjami Elisabeth Badinter[16], jako „prawdziwy mężczyzna" powinien udowodnić, że nie jest m.in. ani kobietą, ani homoseksualistą). Znamienne, że zasygnalizowane jest ono już w utworze otwierającym debiutancki zbiór *Nenia i inne wiersze*, a zatem w utworze będącym pierwszym „w ogóle" tekstem Dyckiego; utworze, od którego zaczyna się snuta przez kolejne tomy opowieść: „w moim małym domu zamieszkała niewiara / jak nierządnica zamieszkała w moim małym domu niewiara / bardzo zła kobieta z którą mamy jednego Pana / powiedziałem jej moje ciało męskości // jak i moje ciało zniewieścienia / wszystkie moje ciała / których jest co niemiara mają jednego Pana / więc po co do mnie przychodzisz wciąż naga" (*Nenia…*, I).

Szczególnie istotnym aspektem, podejmowanym niemal zawsze przez badaczy, ilekroć zajmują się oni literaturą homoseksualną, w tym zwłaszcza polską literaturą tego typu, w której mamy do czynienia ze szczególnym nagromadzeniem sublimacji i masek, jest problem niewyrażalności homoseksualnego pożądania. Dycki jest wprawdzie twórcą o wiele bardziej otwartym (mówiąc kolokwialnie: „wyoutowanym") niż choćby Iwaszkiewicz, jednak zagadkowość jego specyficznego języka skłania odbiorcę do podjęcia postulowanej przez Germana Ritza praktyki przekraczania immanencji tekstu z jednej strony (gdy idzie o posługiwanie się narzędziami takich nauk jak psychologia czy historia), z drugiej zaś – ścisłego trzymania się tekstu, gdy idzie o interpretację i analizę śladów homoseksualnego pożądania[17]. A niewyrażalne u Dyckiego? Język jego poezji kryje wiele tajemnic, stanowi odbicie i jednocześnie projektor szeregu jego obsesji (choroba i śmierć matki, śmierć przyjaciela, dojrzewanie i wiele innych). Nie mamy tu wprawdzie do czynienia z wybujałą grą masek czy sublimacji; wręcz przeciwnie – czytelnika tej poezji porażać może bezpośredniość zawartego w niej wyznania.

16 E. Badinter, *XY tożsamość mężczyzny*, tłum. G. Przewłocki, W.A.B., Warszawa 1993.

17 G. Ritz, *Nić w labiryncie pożądania. Gender i płeć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*, tłum. B. Drąg, A. Kopacki, M. Łukasiewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 60, 62.

97423033

Bo wiersz, który „jest od Boga" (*Przewodnik...*, XLVIII. *Dobranocka*), stanowi azyl dla szczególnie dotkliwie doświadczanego ducha. Jest rzeczą pewną i doskonałym powiernikiem. Dzięki niemu wszelkie niewypowiadalne traumy i obsesje wyjść mogą na światło dzienne, stając się przez to (być może?) łatwiejszymi do uleczenia. W jednym z wczesnych utworów poety czytamy: „tylko słowo istnieje które jest początkiem stworzenia / rzeczy niewymownych źródłem rzeczy niemych // przepływających obok nas własnym drążonym krzykiem / mówią że istnieją słowa przed którymi / zamykamy się do nadspodziewanych objęć wierszy / i w których prosimy żeby nam wybaczono milczenie // albowiem słowa przepływają obok nas własnym drążonym krzykiem" (*Nenia...*, LIV).

Pisząc o dwudziestowiecznej polskiej poezji homoerotycznej, Robert Cieślak doszedł do wniosku, iż „dowodem na istnienie tekstu homoseksualnego w poezji jest takie ukształtowanie »Innego«, które korzysta z wyobrażeń ciała jako obrazów porywających spektatora, z zastrzeżeniem ich szczególnego, epifanicznego charakteru"[18]. Dowodem tego w przypadku poezji Dyckiego niech będzie następująca jego poetycka wypowiedź: „w niedzielne popołudnie pracowało trzech półnagich żołnierzy / Bóg w ich ciałach nie ukrywał swojego roztargnienia i na nowo / tworzył kosmos początku i końca podczas gdy oni / oślepieni słońcem wypoczywali na wznak // Pan Bóg myszkował w ich ciałach zdziwiony swojskością potu / Pan Bóg myszkował w ich ciałach złakniony / wracał do swoich źródeł i stawał się / kroplą brudu bez której nie bylibyśmy sobą" (*Nenia...*, XXXI).

„Kropla brudu bez której nie bylibyśmy sobą" – ta fraza mogłaby stać się mottem twórczości Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego, w której styl wysoki (wzmocniony stylizacją archaiczną – pytanie: na ile świadomą?) i tematyka zahaczająca o kwestie ostateczne przeplatają się nieustannie z kolokwializmami oraz fizjologicznymi opisami tzw. ciemnych stron egzystencji. W zamykającym *Peregrynarz* utworze *Ad benevolum lectorem* napotykamy wyznanie podmiotu: „tylko śmierci się boję kiedy się zabawiam".

Powyższe rozważania miały przede wszystkim na celu zwrócenie uwagi na te aspekty liryki autora *Liber mortuorum*, które zostają często pomijane podczas jej krytycznej analizy. Dycki wprawdzie nie poświęca zbyt wiele miejsca swojej seksualności, nie czyni jej nigdy przedmiotem osobnych rozważań (dlatego też nazywanie go twórcą z kręgu *gay poetry* uznać należy za przesadzone). Stanowi ona jednak element kre-

18 R. Cieślak, *Cielesne gry wzrokowe. Estetyczne aspekty tematu homoerotycznego w poezji polskiej XX wieku*, w: *Krytyka feministyczna. Siostra historii i teorii literatury*, pod red. G. Borkowskiej i L. Sikorskiej, IBL PAN, Warszawa 2000, s. 323.

97423033

owanego przezeń świata, równie ważny jak pozostałe. Jest to przy tym na polskim homofobicznym gruncie zjawisko na tyle rzadkie, że wymaga o wiele dokładniejszych omówień. Miejmy zatem nadzieję, iż niniejszy tekst stanie się prowokującym do twórczej kontynuacji preludium.

Bibliografia

Badinter, E., *XY tożsamość mężczyzny*, tłum. G. Przewłocki, W.A.B., Warszawa 1993.

Bataille, G., *Wprowadzenie do antropologii erotyzmu*, tłum. M. Ochab, w: *Transgresje*, t. 2: *Odmieńcy*, pod red. M. Janion i S. Rośka, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982, s. 335–348.

Cieślak, R., *Cielesne gry wzrokowe. Estetyczne aspekty tematu homoerotycznego w poezji polskiej XX wieku*, w: *Krytyka feministyczna. Siostra historii i teorii literatury*, pod red. G. Borkowskiej i L. Sikorskiej, IBL PAN, Warszawa 2000, s. 316–328.

Czapliński, P. i Śliwiński, P., *Literatura polska 1976–1998. Przewodnik po prozie i poezji*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.

Forajter, W., *Bezdomność wieku dojrzałego*, „FA-art. Kwartalnik literacki" 2001, nr 1–2, s. 62–64.

Iwasiów, I., *Obcość kultury, znajoma bliskość innych. Wątki lesbijskie we współczesnej literaturze polskiej*, w: *Ciało, płeć, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Germanowi Ritzowi w pięćdziesiątą rocznicę urodzin*, pod red. M. Hornung, M. Jędrzejczaka, T. Korsaka, Wiedza Powszechna, Warszawa 2001, s. 435–453.

Maliszewski, K., *Nasi klasycyści, nasi barbarzyńcy. Szkice o nowej poezji*, Instytut Wydawniczy Świadectwo, Bydgoszcz 1999.

Mikołajewski, J., *Historia odrębna*, w: *„jesień już Panie a ja nie mam domu". Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki i krytycy*, pod red. G. Jankowicza, Krakowska Alternatywa, Kraków 2001, s. 5–6.

Parnas bis. Słownik literatury polskiej urodzonej po 1960 roku, pod red. P. Dunin-Wąsowicza, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 1998.

Pilarski, P., *Wspólne roczniki, osobne światopoglądy. Po festiwalu „Zapowiadających Się Poetów"*, „Alma Mater" 2001, nr 28, s. 35–37.

Ritz, G., *Nić w labiryncie pożądania. Gender i płeć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*, tłum. B. Drąg, A. Kopacki, M. Łukasiewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002.

Sosnowski, A., *Liryzm Dyckiego*, w: *„jesień już Panie a ja nie mam domu". Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki i krytycy*, pod red. G. Jankowicza, Krakowska Alternatywa, Kraków 2001, s. 44–50.

Wiedemann, A., *Od pedała do pedała*, „Studium" 1998, nr 11–12, s. 181–184.

97423033

Marzena Lizurej

DYSKRETNY UROK KARNAWAŁU

– Edycie, która upalona trawą
zawołała: „Chcę tam, gdzie różowo!”

1.
we are stars now
in the dope show

usta perłowosine
ciążący brokat powiek
obcasy jońskie kolumny
świątyni Afrodyty
dlaczego nazywają mnie kobietą
czy to przez te dwa małe guzki
pod bluzką?
zakreśla szlaczki na śniegu
labirynt oplątany
śliską nicią pająka
została kobietą z wyboru
tak potulnie godzi się na wyzwiska
nie raz już dostała w twarz
za to, że nosi pończochy
czy możemy na trzy cztery
zamienić swoje maski?
wsiada do obcych samochodów
robi wszystkie numerki
pije mocne drinki
jej alfons Czas ostrzy żyletkę

2.
a okna i drzwi
z ciała i krwi

97423033

koronkowe sukienki
na wystawach ekskluzywnych sklepów
wydają się żywe
przy bladym plastiku manekinów
kiedy się wreszcie odważę
wejść do przymierzalni
by przyrósł mi do ciała
nasączony perfumami Dejaniry
erotyczny pasożyt
gdy rozbieram się wieczorem
staję tyłem do lustra
udaję, że mogę żyć samotnie
mnożę oszustwa

3.
myślę sobie, że
ta zima kiedyś musi minąć

spłyń aniołem błyskiem rażeniem
blaskiem odbitym w tafli lśniącej lodu
błogosław klątwę co oblepia Lilith
co jej warkocze posypuje solą
co wieżę z kości obwiązuje ciałem
szmatką gałgankiem atłasem sukienki
spłyń reflektorem pochodnią neonem
żarem papierosa zaświergocz w ciemności
z krzemieni wyiskaj rozmrażanie płynów
pozwól mi dotknąć wody ognia
ciała
roziskrzonego jasnością i ciepłem
spłyń kometą gwiazdą poranną gromem
przebij jaskrawie moje pożądanie
zjaw się i świeć
światło

4.
gloria in exelsis

niedziela rano
chrapliwy chorał wrony
rozcina dziewiczość śniegu
komża zgrabnie tuszuje

śmietnisko rozkopanych ulic
sopel wieży kościoła
pęka w dźwięku dzwonów
rozdeptuję puszyste koronki
eucharystia zimna
osiada mi na ustach
topola z bombkami jemioły
ubrana w serpentyny waty
obrazek zimowy
nie żaden Bruegel
kiczowata pocztówka na święta

5.
god is a DJ

czeska biżuteria bardziej się ceni
niż złoto
migotanie żaróweczek cekinów
zbiorowa hipnoza stroboskopu
oto jest misterium
rytmicznych uderzeń serca
dzień noc dzień noc dzień noc
w przyśpieszonym tempie
ultrafioletowe łebki szpilek
wbitych w system nerwowy
ja nie-ja ktoś dotyk
małżeństwa zawierane w bieli łazienkowej kafelków
nikt z nas nie ma płci
rasy ani imienia
jestem gdzieś poza ciałem
dzień noc dzień noc dzień noc
ruch obrotowy Ziemi
z twarzą ku ołtarzowi blasków
archetypiczne obrzędy
przy technologicznych sprzężeniach
taniec rytm taniec taniec
makijaż spływa ze łzami
pot jest słony i śluz
chwilowa jedność istnienia
na zewnątrz
jest tak cicho

97423033

6.
falowanie i spadanie
falowanie i spadanie
ruch magnetyczny ruch
ściana przy ścianie

dlaczego nazywają mnie kobietą
czy to przez tę brzoskwinię
której sok regularnie
plami mi bieliznę?

7.
w stolicach tego świata
dachy domów sięgają nieba
bardziej

tylko u nas
last minute
za połowę ceny
Rio de Janeiro
podczas karnawału
musisz tam być
nie wiem ile trzeba nocy
spędzić wśród wybryków
rozprzężonych instrumentów
histerycznych krzyków
żeby dotknąć gołym palcem
świdrującym toń sprzężenia
ognistego jądra Ziemi
płomiennego porażenia
istoty braku ciążenia
nie wiem ile trzeba nocy
spędzić wśród cyrkowych trików
by kołysać się do taktu
budyniowych baloników
dżi
el
ou
er
aj
ej
GLOORIIA !!!!!

EPILOG

my jesteśmy krasnoludki
hop sa sa

w korowodzie w polonezie
tańcząc w kółko
ręka rękę mocno chwyta
i rozpędza się do taktu
karuzela kompaktowa płyta
brak faktów
coraz szybciej
szybciej
szybciej
ka-łasz-ni-kow
ja olga boznańska ja kurt cobain ja joan miró ja joanna
d'arc ja alkibiades ja tomasz mann ja janis joplin ja
françois villon ja matka teresa ja arthur rimbaud ja marlena
dietrich ja robespierre ja george sand ja rudolf hess ja
virginia woolf ja anaïs nin ja tomasz z akwinu ja hannah
arendt ja anna frank ja charles manson ja golda meir
ja fiodor dostojewski ja mao tse-tung ja alienor z akwitanii
ja
wirujący danse macabre
czy to radość
czy to strach
już się w głowie kręci
obrotowa scena nęci
wirus
włamał się do komputera
plus czy minus
telefonów nie odbieram

Wrocław XII 1989 / III 1999

97423033

TOWARZYSTWO AUTORÓW I WYDAWCÓW
PRAC NAUKOWYCH
UNIVERSITAS

www.universitas.com.pl

REDAKCJA
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
tel./fax 012 423 26 05 / 012 423 26 14 / 012 423 26 28
red@universitas.com.pl
promocja@universitas.com.pl

DYSTRYBUCJA oraz KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
ul. Żmujdzka 6B, 31-426 Kraków
ksiegarnia@universitas.com.pl
tel. 012 413 91 36 / 012 413 92 70
fax 012 413 91 25

ZAMÓW NASZ BEZPŁATNY KATALOG
tel. 012 423 26 05 / 012 413 92 70

97423033